Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

XXXIV. Band, 1. u. 2. Heft.

I.

Platon und das ägyptische Alphabet.

Von

Robert Eisler-Feldafing.

Zwei Stellen sind es, an denen Plato, der nach der Hinrichtung des Sokrates weite Reisen unternommen und dabei u. a. auch Kyrene und Ägypten besucht hat[1]), von der Erfindung der Buchstaben durch *Θεύϑ* handelt: im „Phaidros“ (274c) und im „Philebos“ (18b). Die erste lautet: „*ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου*[2]) *γενέσϑαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινὰ ϑεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερόν, ὃ δὴ καλοῦσιν ἶβιν· αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύϑ. τοῦτον δὲ πρῶτον ἀριϑμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος*

---

[1]) Die Zweifel an der Geschichtlichkeit der ägyptischen Reise Platos (Prächter, Gött. gel. A. 2. 1902, 959 ff.; s. dagegen schon Gomperz, Griech. Denker, II[2] 208 ff.) werden eben durch die folgenden Erörterungen am besten widerlegt. Sie entspringen bloß den bekannten Vorurteilen einer Gelehrtengeneration, die jeden orientalischen Einfluß auf die griechische Philosophie der voralexandrinischen Periode auszuschließen fruchtlos bemüht war.

[2]) D. h.: „Ich habe nun in der Gegend von Naukratis in Ägypten gehört, es habe unter den alten dortigen Göttern einen gegeben“ usw. So ist wohl zu interpungieren, denn an eine ägyptische Lokalsage, daß Ḏehwtj von Hermopolis in der Umgebung von Naukratis geboren sei, ist kaum zu denken, es müßte denn das tatsächlich in der Nähe von Naukratis-Nebire gelegene Hermopolis Parva gemeint sein. Auch in Sais, das im selben Gau liegt, ist der Theutkult durch Lactanz, div. inst. I 6 bezeugt.

Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ(ν) περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου ἣν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι, καὶ τόν ϑεὸν (scil. *αὐτῆς*) *Ἄμμωνα*[3]*), παρὰ τοῦτον ἐλϑὼν ὁ Θεὺϑ τὰς τέχνας ἀπέδειξε καὶ ἔφη δεῖν διαδοϑῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις.*"

Es folgt dann der bekannte Tadel des Königs gegen die Schrift als eine schädliche, das Gedächtnis schwächende Erfindung, die jeder ägyptische Schreiber als Lästerung seiner erhabenen, länderbeherrschenden Kunst empfunden haben würde[4]), und die natürlich freie Zutat Platos ist, weshalb sie der Gesprächsgegner seines Sokrates, Phaidros, auch sofort witzig als einen *Αἰγύπτιος λόγος* — auf deutsch „ein morgenländisches Märchen" — bezeichnet. Der Mythus selbst, den Plato von seinen Landsleuten in der hellenischen „Konzession" des Stapel- und Hafenplatzes Naukratis an der kanopischen Nilmündung gehört zu haben bekennt, ist sicher echt ägyptisch. Der Königsnamen *Θαμοῦν* (so der Cod. *Γ* Coislinianus) oder *Θαμοῦς*[5]) kommt in der Manethonischen Liste nicht vor[6]); bei Polyaen IX 2, 3 ist er durch v. Gutschmidt gestrichen worden. Er hat selbstverständlich hier ebensowenig wie in der Plutarchischen Legende vom Tod des großen Pan (def. orac. 17), wo der ägyptische Steuermann des Schiffes so heißt, etwas mit

---

[3]) „... in jener Großstadt Oberägyptens, die die Hellenen ‚Theben' in Ägypten und deren Gott sie ‚Ammon' nennen". Bekkers Auffassung „facile hoc *τὸν ϑεὸν* trahitur ad regem Thamum" ist unhaltbar.

[4]) Ich erinnere an den bekannten Panegyrikus auf den Bureaukratenstand in den Papyri Anastasi 7 = Sallier II, der ein klassisches Schulbuch der Ägypter gewesen sein muß.

[5]) Reitzenstein, Poim. 123, nennt den König irrtümlich Ammon (cf. Pietschmann in Paulys RE I 1857, 30). So heißt aber bei Plato der Gott von Theben, nicht der König von Ägypten; Belege für den Nominativ *Ἀμοῦς* statt *Ἀμοῦν* im Thes. ling. Graecae des Estienne ed. Didot; Marestaing, les écritures Égyptiennes et l'antiquité classique, Paris 1913. 77_3. Ebenso Bekker ad hoc, der aus Synes. in Dion. 21 · 12 die Worte *ὁποῖος Ἀμοῦς ὁ Αἰγύπτιος οὐκ ἐξεῦρεν, ἀλλ᾽ ἔχοιτε χρείαν γραμμάτων* anführt.

[6]) Sie kennt nur einen *Ἄμμων ἡμίϑεος* (Afric. b. Sync. 33, 16) in der prähistorischen Götterdynastie, mit dem der fragliche König — gegen Imm. Bekker und Pietschmann a. a. O. — durchaus nicht zusammenzuwerfen ist, da ja Plato den Gott Ammon unmittelbar vorher ganz anders nennt, obwohl schon die Alten in diesem Irrtum verfallen zu sein scheinen. Belege bei Pietschmann a. a. O.

dem babylonischen Gott Tammuz (Dumuzi) zu tun[7]), sondern bedeutet ganz einfach ṯꜣ-ỉmn = Θα-άμοῦς[8]), Θα-άμοῦν „Mann des Gottes Ammon", „Vezir des Gottes Ammon".

Hier blickt sehr deutlich der Ursprung dieser Legende aus dem Kreis der thebanischen Priesterschaft durch, die die Zustände unter der 20. Dynastie, wo der König nur der „Vezir" des ungeheuer reich gewordenen Gottes Ammon von Theben[9]) und dessen Hochpriester der wahre Beherrscher Ägyptens war, als Idealzustand in die goldene Urzeit der Menschen zurückversetzen möchte. Gerade in Theben galt ja Thot — ägyptisch *Ḏehutj*, *Ḏahutj* (Τάαυτος) oder *Ḏehōtj* (Θώθ) — als Stellvertreter des Gottes Ammon-Reʿ[10]).

Von diesem πατὴρ γραμμάτων[11]) Θεύθ heißt es nun im Philebos a. a. O.[12]):

ἐπειδὴ φωνὴν ἄπειρον κατενόησεν εἴ τέ τις θεὸς εἴτε καὶ θεῖος ἄνθρωπος[13]), *ὡς λόγος ἐν Αἰγύπτῳ Θεὺθ τινα τοῦτον*

[7]) Gegen Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch. b. 919$_0$.

[8]) ṯꜣ, ṯꜣ, ṯꜣj. „Mann"; als Titel seit der 4. Dynastie = „Vezier". Sethe, Urspr. d. Alph. 157$_1$. Erman, Gloss. 146. Θαμῶς als Ägyptername bei Polyaen IX 23 (zweifelhaft) u. a.; vgl. v. Gutschmidt, Kl. Schriften 174.

[9]) Breasted-Ranke, Geschichte Ägyptens, Berlin 1911, S. 389.

[10]) Reitzenstein, Poim. 123$_3$. Phil. Bybl. (Orelli, Sanchon. fragm. 26) nennt den Hermes den γραμματεύς des Kronos.

[11]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf aufmerksam machen, daß die am Schlusse von 274 D dem Theut vom König beigelegte Epiklese πατὴρ τῶν γραμμάτων die in den Zauberpapyri, gnost. Gemmen usw. so häufige Benennung *AB-AΩΘ* = אב אות „Vater der Buchstaben" ist, d. h. ägypt. „nb mdw ntr" „Herr der Hieroglyphen, wörtl. der Stäbe bzw. Reden der Götter", der Titel des Thot im Totenbuch c. XCIV. Vgl. Erman, Rel. Ägyptens, Berlin 1905, S. 11: „Thot, der Stier unter den Sternen, der Mond am Himmel, der Schreiber der Götter, der Richter am Himmel, der Geber von Sprache und Schrift" (Stele, Berlin, 2293). cf. Hesych: „ἄβαθ (אב את) διδάσκαλος· Κύπριοι" = „Vater" bzw. „Lehrer des את" = γραμματοδιδάσκαλος auf Phönikisch bzw. Aramäisch, das ja in Kypros vielfach gesprochen wurde.

[12]) Mit kleinen Abweichungen ist die Stelle wiederholt bei Stob. ecl. eth. § 79 p. 469.

[13]) Zu diesem Schwanken vgl. die bei Reitzenstein, Zwei relig. gesch. Fragen (1901) S. 119, angeführten ägyptischen Parallelvorstel-

γενέσθαι λέγων, ὃς πρῶτος τὰ φωνήεντα ἐν τῷ ἀπείρῳ κατενόησεν οὐχ ἓν ὄντα ἀλλὰ πλείω, καὶ πάλιν ἕτερα φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινος, ἀριθμὸν δέ τινα καὶ τούτων εἶναι· τρίτον δὲ εἶδος γραμμάτων διεστήσατο τὰ νῦν λεγόμενα ἄφωνα ἡμῖν· τὸ μετὰ τοῦτο διῄρει τά τε ἄφθογγα καὶ ἄφωνα μέχρι ἑνὸς ἑκάστου, καὶ τὰ φωνήεντα καὶ τὰ μέσα κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἕως ἀριθμὸν αὐτῶν λαβών, ἑνί τε ἑκάστῳ καὶ ξύμπασι „στοιχεῖον" ἐπωνόμασε. καθορῶν δὲ ὡς οὐδεὶς ἡμῶν οὐδ' ἂν ἓν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄνευ πάντων αὐτῶν μάθοι, τοῦτον τὸν δεσμὸν αὖ λογισάμενος ὡς ὄντα ἕνα, καὶ πάντα ταῦτα ἕν πως ποιοῦντα, μίαν ἐπ' αὐτοῖς ὡς οὖσαν „γραμματικὴν τέχνην" ἐπεφθέγξατο προσειπών."

Die richtige Übersetzung dieser m. W. noch nie ausreichend erklärten, absichtlich so dunkel gehaltenen Stelle hängt am Verständnis des Ausdrucks *δεσμός*, der hier nicht im Sinne der Umgangssprache ein „Band" oder eine „Verbindung" bedeutet, sondern nach Anleitung des zugehörigen Verbums *λογίζεσθαι* „rechnen" — *δεσμὸν αὖ λογισάμενος* — und der vorhergehenden Begriffe *ἕν, πλείω, ἀριθμός* als ein mathematischer Kunstausdruck aufzufassen ist. Mein Freund Eberhard Hommel hat an einer Stelle, wo man derartiges nicht suchen würde[14]), aus Platon Timäus 31[15]) und Nikomachos von Gerasa[16]) nachgewiesen, daß *δεσμός* ein terminus technicus der pythagoräischen Pro-

lungen über Thot. Einen geschichtlichen König dieses Namens belegt A. Deiber, Clément d'Alexandrie et l'Égypte, Paris 1904, S. 126₄.

[14]) Untersuch. z. hebr. Lautlehre I (Beitr. z. Wiss. v. AT., herausg. v. Rud. Kittel, Leipzig 1917, Heft 2, S. 1?6). Es zeigt sich hier eben wieder, wie dringend notwendig eine gründliche Durchforschung der neupythagoräischen Literatur nach der terminologischen und systematischen Seite wäre. Ursprünglich (so noch von Chaignet) im weitesten Maße naiv als Quelle für Altpythagoräisches betrachtet, ist die neupythagoräische Literatur durch Zellers an sich berechtigte Scheidung zwischen alten und jungen Quellen ganz aus dem Gesichtskreis der neueren Forschung gerückt worden, und nur gelegentlich haut sich ein Spezialforscher bei der Verfolgung eines Einzelproblems eine schmale Gasse in dieses Urwalddickicht.

[15]) *„δύω δὲ μόνω καλῶς ξυνίστασθαι τρίτον χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινὰ ἀμφοῖν ξυναγωγὸν γίγνεσθαι."*

[16]) Arithm. II 22, 2 *„ἀναλογία* (= Proportion) *ἡ τῶν ὅρων (ὅροι* oder *ἀκρότητες* sind die Außenglieder einer Proportion) *σύγκρισιν συνδέουσα*

portionenlehre für die mittlere(n) Proportionale(n), besonders das Mittel (*μεσότης*) einer stetigen Proportion (*συνημμένη ἀναλογία*), aber auch für das arithmetische Mittel (*τὸ μέσον*) zwischen zwei Größen gewesen ist; man könnte ihn, um das Bild festzuhalten, mit dem Wort „Bindezahl“, noch besser mit „Zahlenband“ wiedergeben.

Unter der Annahme, daß diese Bedeutung hier zutrifft, ergibt sich folgende Übersetzung[17]):

„Es war einmal einer, sei es irgendein Gott oder ein göttlicher Mensch — wie eine Sage in Ägypten geht, wäre es ein gewisser Theuth gewesen —, der hatte erkannt, daß die Sprechstimme unendlich mannigfaltig (zahlenmäßig nicht faßbar)[18]) ist. In dieser unendlichen Mannigfaltigkeit hatte er zunächst die „Vokale“ heraus erkannt, und zwar, daß sie keine (gleichbleibende) Einheit, sondern eine Mehrheit[19]) (verschiedener Qualitäten) darstellen; wiederum andere Laute haben nichts vom Ton (wörtlicher nichts Stimmhaftes) an sich, wohl aber etwas Klang[20]); auch ihrer gibt es eine gewisse Zahl[21]). Als dritte Gattung Buchstaben[22]) unterschied er die heut bei uns die „stummen“ genannten. Hernach teilte er bis herunter zu einem jeden einzelnen[23]) die so-

[17]) Den zum Teil anakoluthischen Satzbau des Originals löse ich — da ich seine lässige, echt platonische Anmut doch nicht wiederzugeben vermag, in seine Teile auf.

[18]) Das *ἄπειρον* der *φωνή* bedeutet hier ein mehrdimensionales Kontinuum unendlich vieler qualitativ ineinander übergehender und daher nicht ohne weiteres zählbarer Laute, die zusammen die „Stimme“ bilden. Erst die folgende „phonetische“ Klassifikation macht diese Erscheinungsfülle übersichtlich.

[19]) Wir würden heute sagen: „eine Zahl x“.

[20]) Zum Unterschied von *φωνή* und *φθόγγος* s. Theätet 203 B. Später unterscheidet dann Aristoteles (de anima II 18) schärfer zwischen *φθόγγος* (Sonanz) und *ψόφος* Geräusch).

[21]) *ἀριθμός τις*, als ob man heute sagen würde, „ihre Zahl ist y“.

[22]) *γράμμα* hier *ἀκαίρως* für den Laut; ebenso bei Demokrit „*περὶ εὐφώνων καὶ δυσφώνων γραμμάτων*“; s. Arch. f. Gesch. d. Philos. XXXI, 1918, 202_{24}.

[23]) *μέχρι ἑνὸς ἑκάστου διῄρει.* Es handelt sich also um eine sukzessive Unterteilung dieser Klasse der Konsonanten, bis zuletzt, durch fortschreitende Unterscheidung, die den Einzelbuchstaben entsprechenden Lauttypen übrigbleiben. Offenbar sind hier die bekannten

wohl klang- als stimmlosen[24]) ab, und auf dieselbe Weise die Vokale und die „mittleren“ (Sonanten), bis er (endlich) ihre Zahl[25]) festsetzend, jedem einzelnen (Laut) und allen zusammen den Namen **στοιχεῖον** (= „Lautschritt“) beilegte[26]). Da er aber einsah, daß keiner von uns je auch nur einen dieser (Buchstahen) für sich allein, ohne alle die andern lernen würde, rechnete er (für sie) ein solches Zahlenband aus, daß es — selbst einheitlich (d. h. immer ein und dasselbe bleibend)[27]) — auch alle diese (Laute, Buchstaben) in gewisser Art zu einer Einheit zusammen-

---

Einteilungsgruppen der Konsonanten (erstens nach den Stimmorganen, zweitens als harte, weiche, aspirierte) schon vorausgesetzt.

24) *τά τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα* ist die dritte Klasse der Konsonanten, zum Unterschied von der zweiten oder mittleren (*μέσα*), die *φθογγήεντα, φθόγγου μετέχοντα, φωνῆς δὲ οὔ)*, aber nicht *φωνήεντα* sind (Nikomach).

25) Wir würden sagen: „die Zahl x der Vokale, y der Sonanten, z der Konsonanten“.

26) Diese Stelle ist der entscheidende, von beiden Streitteilen übersehene Beweis dafür, daß — mit Diels, Elementum S. 58, und gegen Lagercrantz, Elementum S. 5 f. — *στοιχεῖον* von vornherein als Bezeichnung nicht nur für den einzelnen Buchstaben, sondern auch für die ganze Buchstabenreihe des Alphabets anzunehmen ist. Nicht nur die einzelnen *gradus* („Schritte“) der Reihe, sondern der ganze Gang“ schrittweise — nicht mehr in unmerklichen, unfaßbaren Übergängen — ihre phonetischen Qualitäten ändernder Lauttypen heißt *στοιχεῖον*. *κατὰ στοιχεῖον* heißt „nach dem Alphabet“, *καθ' ἕκαστον στοιχεῖον* „nach (der Reihe) der Buchstaben, ein jeder nach dem andern“; was natürlich auf das gleiche hinauskommt. *τὰ στοιχεῖα* sind „die Buchstaben“, „das Alphabet“, gerade wie *στοιχεῖον* im Singular. Plato bezeugt hier ausdrücklich die doppelte Bedeutung des Wortes *στοιχεῖον* das erstens *ἕν τε ἕκαστον γράμμα* und zweitens *ξύμπαντα τὰ γράμματα* bezeichnet. Ähnlich sprechen wir heute vom „Walzerschritt“, der doch aus je sechs oder je drei Einzelschritten zusammengesetzt ist, aber trotzdem auch im ganzen ein „Schritt“, eine Schrittart, ein „Gang“ ist; oder ähnlich, wie ein „passus“ in einem Text wieder in kleinere „passus“ unterteilt werden kann. — Zum Idiom *ἐπονομάζειν τι* vgl. die Kommentare; Phaedr. 238 A *ἐπιθυμίας δ' ἀλόγως ἑλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπονομάσθη*; Cratyl. p. 420 B. *δόξα μὲν . . .* ⟨…⟩ *διώξει ἐπωνόμασται.* Theät. p. 185 C. *ᾧ τὸ ἔστιν ἐπονομάζεις καὶ τὸ οὐκ ἔστιν*

27) Für Plato deckt sich nach pythagoräischer Lehre der Begriff des *ἕν* mit dem *ταὐτό*, das *θάτερον* mit dem Begriff der Mehrzahl.

fasse, damit über ihnen eine einheitliche Kunst walte, die er als „Buchstabenkunst“ (γραμματικὴ τέχνη)[28]) ansprach und zubenannte.“

Es ist klar, daß diese Worte dem Leser eine arithmetische Aufgabe stellen: er soll erkennen, daß die Zahl der Alphabetbuchstaben durchaus nicht zufällig, sondern sehr weise ausgedacht sei, damit eine und dieselbe gleichbleibende Proportionalität die Zahlen der Buchstaben in den einzelnen Lautklassen untereinander und mit der Gesamtzahl der Buchstaben im ganzen Alphabet zu einer Einheit zusammenfasse.

Diese Aufgabe wird nun in der Tat vollkommen erfüllt durch das ägyptische Alphabet und zwar nicht durch das 25-buchstabige des Plutarch[29]) (aus Eudoxos), das durch Hinzurechnung des \\ oder Doppel-î (neben dem einfachen Schilfblatt für *i*) errechnet ist und eine solche Teilung sozusagen nach Art des goldenen Schnitts, wie der angeführte Text sie verlangt, unmöglich zuläßt, sondern durch die ohne jenes zweite *i*-Zeichen sich ergebende 24-buchstabige Reihe, wie sie z. B. in der kleinen ägyptischen Grammatik von Günther Roeder[30]) als „ägyptisches Alphabet“ angegeben ist.

Von diesen 24 Zeichen sind tatsächlich in der griechisch-römischen Zeit und offenbar unter dem Einfluß der vokalbezeichnenden klassischen Schriften die ersten vier zur Vokalbezeichnung verwendet worden[31]); von den übrigen Lauten sind acht Sonanten (φθόγγον μετέχοντα oder μέσα, sogen. ἡμίφωνα)[32]) und die übrig-

---

[28]) Er leitet also γραμματικὴ τέχνη — zum Unterschied von γραφικὴ τέχνη „Zeichenkunst“ (im ägyptischen, wo Bilderschrift herrscht, heißt beides s ṡ ꜣ, „Malerei“, noch näher bestimmt als s ṡ ꜣ kd.wt „Gestaltenzeichnung“) — von γράμμα „Buchstabe“ ab.

[29]) de Iside c. 56. Zur Erklärung und zur Quellenfrage vgl. mein Buch „die Erfindung des Alphabets auf Grund aller bis heute bekannten Quellen und Denkmäler dargestellt“, I. Th. „die schriftgeschichtlichen Anschauungen des Altertums und der Neuzeit“, das Fachgenossen einstweilen in Maschinenschrift gern zur Verfügung steht (Kap. 5).

[30]) „Ägyptisch“, prakt. Einf. in die Hierogl. u. die ägypt. Sprache. München 1913, S. 6, § 12. (Clavis ling. Semitic., ed. H. Strack, pars VI.) Siehe die umstehende Tafel.

[31]) Erman, äg. Gramm.³, 1911, § 37, p. 23. Vgl. diese Zeitschrift XXXI, 1918, S. 207.

[32]) Nämlich *m*, *n*, *r*, *l*, *s*, ś, š, *ṯ*, *ḏ*. Zur Aussprache des r vgl. griech.

Das ägyptische Alphabet.

Bedeutung des Bildes[1]	Zeichen	Laut-wert	Semitisch[2]	Bedeutung des Bildes	Zeichen	Laut-wert	Semitisch
Adler	𓄿	*ȝ*	א	Gewinde	𓎛	*ḥ*	ח, ح
Schilfblatt	𓇋	*j*	י	Scheibe	𓐍	*ḫ*	ח, خ
Arm	𓂝	*c*	ע	Keule	𓄡	*ẖ*	ח, ح' خ
Küken	𓅱	*w*	ו	Riegel	𓊃	*s*	ז
Bein	𓃀	*b*	ב	Leinenband	𓋴	*ś*	שׂ
Kasten	𓊪	*p*	פ	Teich	𓈙	*š*	שׁ
Schnecke	𓆑	*f*	פ	Dreieck	𓈎	*ḳ*	ק
Eule	𓅓	*m*	מ	Henkelkorb	𓎡	*k*	כ
Wasser	𓈖	*n*	נ	Gestell	𓎼	*g*	ג
Mund	𓂋	*r*	ר	Mauerabschluß	𓏏	*t*	ת
Knick	𓉔	*h*	ה, א	Zange	𓍿	*ṯ*	ס
				Hand	𓂧	*d*	ט
				Schlange	𓆓	*ḏ*	צ

[1] Die Bezeichnungen sind traditionell und zum Teil ganz willkürlich; sie sollen keineswegs andeuten, was das Bild wirklich darstellt. Hierüber vergl. vielmehr K. Sethe a. A. 45 a. O. S. 15. ff. [2] Die semitischen Entsprechungen sind in Wirklichkeit komplizierter, als es in dieser schematischen und vorläufigen Liste angegeben werden kann.

bleibenden zwölf *ἄφωνα τε καὶ ἄφθογγα,* richtige Konsonanten. In diesem Alphabet stellt also nicht nur die Zahl der *μέσα* tatsächlich das arithmetische Mittel zwischen der der *φωνήεντα* und der der *ἄφωνα* dar — das tun sie nämlich, wie die Alten sehr wohl wußten[33]), auch im gemeingriechischen 24-buchstabigen Alphabet mit seinen 7 Vokalen, 8 *ἡμίφωνα* und 9 *ἄφωνα* und im 27-buchstabigen milesischen Alphabet, das 7 Vokale, 9 Sonanten[34]) und 11 Konsonanten[35]) hat —, sondern es verhält sich tatsächlich die Zahl der Vokale zur Zahl der Sonanten, wie die Zahl der größten Teilgruppe, der Konsonanten, zur Buchstabenzahl des ganzen Alphabets: $4:8 = 12:24$, wobei $4 + 8 + 12 = 24$ ist, und die Zahl der Vokale 4 tatsächlich den einheitlichen und vereinheitlichenden *δεσμός*, das „Zahlenband" zwischen den drei Teilzahlen 4, 8 und 12 darstellt, so, wie nach der platonischen Sprachtheorie wirklich die Vokale den unentbehrlichen *δεσμός* zwischen den Konsonanten bilden[36]).

Ἁρποχράτη, Ἁρποκράτης und *Ἁλφοκράτης, Ἁρφοκράτης, Ἁλφακράτης* (inschriftlich b. Solmsen, Rhein. Mus. VIII, 1898, 153) für ägypt. Ḥr-pꜣ-ẖrd „Horus das Kind" (Gruppe a. a. O. 1562_1); offenbar ein mit schwingender Zungenspitze gebildetes sogen. zerebrales, daher dem l nahestehendes r, nicht das mit dem spiritus asper bezeichnete griechische ῥ, das mit schwingendem Zäpfchen gebildet wird und daher dem ע = gh, ṛ nahesteht; über das ägyptische n (< l) s. A. Ember, Johns Hopkins University Circular Nr. 316, 1919, p. 32. Die zwei letztangeführten Zeichen stellen nach Ember a. a. O. p. 29ff. ursprünglich č und ǧ — palatalisiertes k und g — dar.

33) Plut. quaest. conv. 9, 3, 1: „*μὴ κατὰ τύχην τῶν ἀφώνων καὶ ἡμιφώνων πρός τ' ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ φωνήεντα γεγονέναι τὸ πλῆθος ἀλλὰ κατὰ τὴν πρώτην ἀναλογίαν ἀριθμητικὴν δέ καλουμένην ἀφ' ἡμῶν. Ἐννέα γὰρ ὄντων καὶ ὀκτὼ (καὶ ἑπτὰ) οὕτω τὸν μέσον ἀριθμὸν περιέχειν καὶ ὑπερέχεσθαι συμβέβηκε.* Dabei sei die Neunzahl der Konsonanten gleich der Zahl der Musen und die Siebenzahl der Vokale gleich der heiligen Zahl des Apollon. Der pythagoräische Ursprung des ganzen Theorems liegt auf der Hand, und zwar muß es das Vorbild des komplizierteren platonischen gewesen sein.

34) Die 8 gemeingriechischen und das halbvokalische *ϝαῦ*.

35) Die 9 gemeingriechischen und die 2 emphatischen Zeichen Koppa ϙ und Ṣade ϡ.

36) Sophist 253 A: „*τὰ δέ γε φωνήεντα διαφερόντως τῶν ἄλλων οἷον δεσμὸς διὰ πάντων κεχώρηκεν, ὥστε ἄνευ τινὸς αὐτῶν ἀδύνατον ἁρμόττειν καὶ τῶν ἄλλων ἕτερον ἑτέρῳ.*" Dazu vergleicht E. Hommel a. a. O.

Damit ist m. E. einerseits das hübsche platonische Zahlenrätsel — ein Gegenstück zu dem berühmten, viel verhandelten der sogen. „platonischen Zahl“ — gelöst, und zugleich bewiesen, daß Plato aus eigener Erkundung, nicht etwa durch Eudoxos, der 25 Buchstaben des ägyptischen „Alphabets“ zählt[36]), oder aus Demokrits Abhandlung *περὶ τῶν ἐν Μερώῃ ἱερῶν γραμμάτων*[37]), die über das 23-buchstabige Hieroglyphenalphabet der Nubier, die *Αἰθιωπικὰ γράμματα* des Heliodor[38]), handelt, die 24 einfachsten phonetischen Schriftzeichen der Ägypter gekannt hat.

Die Stelle zeigt ferner, daß Plato sich die Erfindung des Alphabets als die Tat einer geschichtlichen Persönlichkeit, eines Philosophen vorgestellt hat, der durch systematische Zergliederung der unendlich mannigfaltigen Sprachlauterscheinungen eine kleinste Zahl typischer, immer wiederkehrender einfachster Lautelemente herausgefunden hat, mit dem sich alle zusammengesetzten Sprachlaute — Silben, Worte, Sätze — synthetisch nachbilden lassen. Daß diese umwälzende Erfindung in Ägypten gemacht würde, dessen geschichtliche Überlieferung so weit hinter die der Griechen zurückreichte, war für Platon — der sich im Timäus p. 22 a darüber mit rücksichtsloser Offenheit geäußert hatte[39]) — eine einfache Selbstverständlichkeit.

Wie die einzelnen graphischen Zeichen für diese „Laut-

S. 146 treffend Philo, de agric. 2, 330 Cohn ∽ Euseb, praep. ev. 7, 13 323 b, wo es heißt: „*Δεσμὸν γὰρ αὐτόν* (scil. den *λόγος ἀίδιος θεοῦ*) *ἄρρηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐποίει πατήρ. εἰκότως οὖν οὐδὲ γῆ πᾶσα διαλυθήσασθαι πρὸς παντὸς ὕδατος ὅπερ αὐτῆς οἱ κόλποι κεχωρήκασιν, οὐδ' ὑπὸ ἀέρος σβεσθήσεσθαι πῦρ, οὐδ' ἔμπαλιν ὑπὸ πυρὸς ἀὴρ ἀναφλεχθήσεται τοῦ θείου λόγου μεθόριον τάττοντος αὐτὸν φωνῆεν* (das Vokalische, d. h. *Ἀήρ, Ὕδωρ*) *στοιχείων ἀφώνων* (die stummen „konsonantischen“ Elemente *Γῆ, Πῦρ*!), *ἵνα τὸ ὅλον ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐγγραμμάτου μουσικῆς* (Buchstabenmusik = Phonetik!) *συνηχήσῃ, τὰς τῶν ἐναντίων ἀπελὰς τῇ συνόδῳ μεσιτεύοντος τε καὶ διαιτῶντος.*“

[37]) S. meine Abhandlung Arch. f. Gesch. d. Phil. XXXI, 1918 204 ff., wo die Abhängigkeit der dort S. 210 besprochenen Ausführungen des Agatharchides von dieser Schrift vermutet wird.

[38]) Aeth. IV 8, Marestaing a. a. O. 122, und X 140.

[39]) *Ὦ Σόλων* — sagen die ägyptischen Priester zu dem Weisen von Athen — *Ἕλληνες . . . οὐδεμίαν ἔχετε δι' ἀρχαίαν ἀκοὴν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν.*“

elemente“ oder „Elementarlaute“ aussehen, hat ihn dabei, soweit man erkennen kann, zunächst nicht weiter bekümmert. Wenn er — woran man bei seiner genauen Kenntnis des ägyptischen Alphabets nicht gut zweifeln kann — so wie Herodot vor und andere nach ihm[40]) genau gewußt hat, daß die Ägypter je nach dem Wesen des Schriftstückes dreierlei Zeichenformen verwandten, von denen die am stärksten vereinfachten „demotischen“ oder „epistolographischen“ ihre ursprüngliche Bildbedeutung gar nicht mehr erkennen ließen, so ist ihm wahrscheinlich die sichtbare Form des *γράμμα* — im Gegensatz zu Demokrit (diese Zeitschrift XXXI 1918, 201) — als etwas Unwesentliches, bloß *θέσει*, nicht *φύσει* Gegebenes erschienen, wie denn auch tatsächlich spätestens die auf Plato folgende Generation in der Erfindung der Stenographie[41]) zu ganz frei erfundenen, bezw. rationell-vereinfachten Alphabetzeichen fortschritt.

Eine richtige palaeographische Ableitung der Alphabetzeichen von den hieroglyphischen, hieratischen oder demotischen Buchstaben in der Art eines Vicomte de Rougé oder François Lenormant oder Joseph Halévy hat Platon zweifellos nie versucht; solche Arbeiten lagen weder in der Richtung der Zeit noch im Blickpunkt seiner eigenen Denkungsart. Aber er hat, nachdem er in Naukratis durch die dortigen griechisch-ägyptischen oder ägyptisch-griechischen *δίγλωσσοι*[42]) die ägyptische Schrift kennen gelernt hatte, wie Fr. Champollion[43]) und neuerdings H. Schäfer[44]) und K. Sethe[45]) in dem 24-buchstabigen Hieroglyphen-„Alphabet“ das „methodische Vorbild“ der *φοινικήια* bezw. des zu seiner Zeit gemeingriechischen 24-buchstabigen Alphabets der Ionier entdeckt zu haben geglaubt. Daß diese — äußerlich verändert und mit phoenikischen *ὀνόματα* versehen — durch „Kadmos“ den Griechen übermittelt worden sind, hat Plato sicher genau so geglaubt bezw. gewußt wie Herodot.

---

[40]) Vgl. hierzu die o. A. 29 angeführte Arbeit c. 4 und 5.

[41]) Vgl. Larfeld, Griech. Epigraphik S. 281 ff.

[42]) Herodot II 154; Polyän III 11, 7.

[43]) Lettre à Mr. Dacier p. 80, zit. bei Sethe, Urspr. 129_2.

[44]) ZÄ. 52 (1915), 95 ff.

[45]) Urspr. d. Alph., NGGW gesch. Mitt. 1916, 88 ff.

II.

Le séjour de Leibniz à Paris
(1672—1676).

Par

M. Davillé (Bar-le-Duc).

(Suite.)

En Allemagne, il était resté en relations avec sa famille, ses amis et ses protecteurs actuels ou futurs. Ses parents et alliés étaient son demi-frère Jean-Frédéric Leibniz, professeur à Leipzig[45]), ses beaux-frères, Simon Löffler, archidiacre à la même ville[46]) et Jean Strauch, professeur de droit à Jéna[47]), dont le fils Aegidius Strauch de Giessen, l'accusait d'oublier en France sa patrie et la religion[48]); le mari de sa demi-soeur, Christian Freiesleben, prévôt de l'Université de Leipzig[49]). Parmi ses amis d'alors, nous connaissons le P. Gamans, jésuite d'Aschaffenbourg, qu'il avait connu à Mayence[50]), le professeur B. Sieler, qu'il avait vu à Straßbourg[51]), le résident danois à Hambourg, Habbeus von Lichtenstein, qui essaya de le faire entrer au service du roi de Danemarck[52]), le juriste Vincent Placcius, professeur au gymnase de Hambourg[53]), André Müller, prévôt à Berlin[54]), Schelhammer et, sans doute,

---

45) Il lui écrit en 1673 et 1674. Bodemann, Briefw., p. 136.
46) Lettres de 1672 et 1673. Id., p. 154, no. 572.
47) Lettres de 1675. Id., p. 322, no. 907.
48) Lettre citée pl. haut. Cf. Guhrauer, Biographie, t. I, p. 161—3
49) Lettre du 2 janvier 1676 dans Bodemann, o-c., p. 62, no. 284
50) Lettres de 1673. Leibniz historien, p. 17 note 1.
51) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 76 n. 56.
52) Lettres de 1672 à 1676. Bodemann, o-c., p. 75—76, n. 347.
53) Lettre de 1676 (éd. Dutens, t. VI, p. 3—5), Id., p. 222, no. 730
54) Lettre de 1676. Id., p. 192, no. 666.

Carring, professeurs à Helmstaedt[55]), Jean Lincker de Lützenwick, conseiller de l'électeur de Trèves, qui chercha à le placer à Vienne comme historiographe de l'empereur[56], le conseiller von Linsingen au service de l'électeur de Mayence qui l'appela auprès de Jean-Frédéric de Brunswick[57]), le valet de chambre de celui-ci, Jean Kahm, qui le fit venir à Hanovre[58]). Parmi ses protecteurs figurent d'abord les Boinebourg, le baron[59]) et sa femme, qu'il estimait personne de grand sens[60]), leur serviteur Mönch[61]), le maréchal de Schönborn[62]), l'électeur Jean-Philippe[63]), plus tard le duc de Brunswick qu'il connaisait depuis 1669[64]).

Leibniz eut au moins autant de correspondants en France, où il avait tant de relations dans le monde officiel et savant: nous savons qu'il écrivit à Colbert[65]), Galloys[66]), aux deux Arnaud[67]), un conseiller Morell[68]), à l'antiquaire Thoynard[69]), à Claude Perrault[70]), à Huel[71]), à Périer[72]), au théologien Perraud[73]) aux abbés Foucher[74]), La Rocque[75]) et Mariotte, au P. Malebranche[76]), à Prestet[77], mais la plus grande partie de cette correspondance est

55) Il lui écrivit de 1670 à 1678. Id., p. 38, no. 171.

56) Lettres de 1672 et 1673. Id., p. 50, no. 563. Cf. Leibniz historien, p. 25—26.

57) Lettres de 1675. Bodemann, o-c., p. 150, no. 567. Cf. Leibniz historien, p. 27.

58) Lettres de 1675—76. Bodemann, o-c, p. 108—9, no. 459.

59) Lettres de 1672, éd. dans Klopp. t. II.

60) Lettres et mémoires de 1673 cités.

61) En 1672 et 1673. Bodemann, o-c., p. 194, no. 672.

62) Lettres de 1675. Klopp. t. III, p. 50—53.

63) Lettre s. d. (1672—73). Id., p. 3—10.

64) Lettres de 1672 à 1676. Id., p. III.

65) V pl. haut, t. XXXIII, p. 172/173.

66) Lettre de 1675. citée ci-dessus, t. XXXIII, p. 68 n. 7.

67) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 67.

68) Lettres de 1673 citées pl. haut.

69) Lettre de 1674 citée pl. haut.

70) Lettres de 1674—75. Archiv f. Gesch. d. Phil., t. I, p. 567—75.

71) Lettres de 1673 éd. Gebrardt, Philo., t. III. p. 7—12.

72) Lettre de 1675 citée pl. haut.

73) Lettre de 1673. Bodemann, Briefw., p. 57, no. 265.

74) Lettre s. d. (1676). Gehrardt, Philo., t. I. p. 368—74.

75) Lettre de 1675 citée par Bodemann, o-c., p. 129, no. 527, v. pl. bas.

76) Lettre de 1674—75 citée pl. haut.

77) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 72 n. 35.

perdue. En Angleterre, il entra en relations épistolaires avec Hobbes[78]), un savant nommé Henri Bondy[79]), un serviteur d'un embassadeur allemand à Londres, nommé Briegell[80]), il le resta avec Oldenburg, secrétaire de la Société des sciences de Londres[81]). En Hollande, il semble avoir adressé plusieurs lettres à Spinoza, le grand philosophe de la Haye[82]).

Tels sont ceux de ses correspondants que nous connaissons d'une manière certaine[83]). Si imposant qu'en soit le nombre, il est infime si on le compare à la liste de ceux qu'il aura à Hanovre[84]), Il faut en conclure, non que Leibniz connaissait beaucoup moins de monde à Paris, mais que, étant sur place dans une grande ville, il avait l'occasion de les fréquenter plus facilement et peut-être qu'il menait à ce moment une vie moins sédentaire qu'il ne fera par la suite.

III.

Venu à Paris pour présenter à Louis XIV son projet de conquête de l'Egypte, Leibniz s'occupa avant tout de politique. Après s'y être attaché pendant plus d'une année, il écrivit différents ouvrages et s'efforça de réaliser le bien de l'Allemagne et de transporter dans sa patrie les différents avantages dont jouissait alors la France.

Dès 1668 environ, il avait conçu son grand projet, à l'avantage de sa patrie[85]), Craignant que Louis XIV n'attaquât l'Allemagne après la Hollande, il voulait détourner le grand roi de cette

---

78) Lettre s. d., mais où Leibniz dit habiter Paris. Gehrardt, Philo., t. I, p. 86—87.

79) V. pl. bas.

80) Bodemann, Briefw., p. 27, no. 117.

81) Lettres de 1673 à 1675. Ed. Gebrardt, Briefwechsel.

82) Spinoza paraît avoir reçu plusieurs lettres de Leibniz depuis 1671 notamment en 1675. Bodemann, Briefw., p. 308, no. 886.

83) Par exemple Kochanski, jésuite polonais, le conseiller Krafft, Gottfried Schultze. D'après Bodemann, Briefw., p. 116, 121 et 272, no. 487, 501 et 846. la correspondence de Leibniz avec eux comprend l'époque de son séjour à Paris; nous ignorons s'il leur écrivit de là. Peut-être pourrait-on en ajouter encore d'autres d'après la liste des personnes à qui il devait écrire en 1671 et 1676. Klopp, t. III, p. 9 et t. III, p. 263 et Foucher de Careil, t. VII, p. 119—20.

84) Il y en a près de mille dans le catalogue de Bodemann.

85) Leibniz historien, p. 13 note 12.

dernière et le pousser contre l'Egypte[86]); une telle expédition aurait eu le double avantage, pour la France, de ruiner le commerce de la Hollande, et, pour l'Empire de l'affranchir des Turcs qu'on aurait anéantis. Ce projet, déclarait Leibniz était pour le grand roi plus important que la pierre philosophale[87]), puisqu'il devait lui donner la mer, l'arbitrage de l'Europe et réconcilier la France avec l'Autriche[88]).

Il en avait déjà, à Mayence, préparé la réalisation par différents écrits[89]). Pendant l'année 1671, il en conférait avec Boinebourg[90]) et en rédigeait une sorte de plan[91]) que le baron envoya, le 20 janvier 1672, à Louis XIV, avec une lettre de recommandation, où il déclarait que „l'auteur est prest à une entrevue personnelle" [92]). Le 12 février, Arnaud de Pomponne répondit que le roi entendrait volontiers ses „ouvertures"[93]); c'est sur cette assurance que Leibniz partit, bientôt suivi du comte de Schönborn[94]).

Il serait intéressant de savoir exactement ce qu'il fit à Paris pour son projet; nous sommes malheureusement là-dessus assez mal renseignés. Il est certain que le gendre de Boinebourg fut reçu à la cour de Saint-Germain, dès son arrivée à Paris[95]); on ignore si Leibniz le fut également, mais le fait paraît peu probable, car. deux mois après, il n'avait encore parlé à personne en France de

[86]) Harnack, t. I, p. 131; cf. lettre à Jean-Frédéric s. d. (printemps de 1673). Klopp, t. II, p. 421.

[87]) Ich aber habe durch fleißiges lesen und erwegen der glaubwürdigsten voyagen einen so wichtigen von niemand, meines Wissens berühmten Vorschlag gefunden, daß ich kühnlich sagen darff, nächst erfindung des fabelhaften lapidis philosophorum, könne einen solchen potentat, als der König in Frankreich ist, nicht importanters vorgetragen werden. Lettre à Jean Frédéric s. d. (1671). Klopp, t. II, p. 7—8.

[88]) Projet du 20 janvier 1672, § 4, 6—7 et 11. Id., t. III, p. 110.

[89]) Dès décembre 1670, il parlait du de bello sacro dans un poème latin; en 1671 il écrivait le Specimen demonstrationis politicae, de eo quod Franciae intersit.

[90]) Lettre de Boinebourg s. d. (1671). Klopp, t. II, p. 97—98; f. p. LXVI.

[91]) Lettre en latin s. d. Foucher de Careil, t. V. p. 31—52.

[92]) P. 113—5 de la lettre citée ci-dessus, note 4.

[93]) Id., p. 116.

[94]) V. pl. haut, t. XXXII, p. 146.

[95]) Au début d'avril. Baruzi, p. 19.

son projet[96]). Ce fut le marquis de Feuquières, envoyé extraordinaire de Louis XIV à la cour de Mayence, qui, à cette époque, fut averti dans cette dernière ville par l'électeur d'un „projet“ d'expédition „contre les infidèles“; il en écrivit au sécretaire d'Etat des affaires étrangères, qui déclara que „les projets d'une guerre sainte“ avaient „cessé d'être à la mode depuis Saint-Louis“[97]). Peut-être Leibniz avait-il été empêché de faire des ouvertures par la guerre de Hollande et attendait-il une occasion favorable.

Cependant la réponse du ministre ne paraît pas l'avoir découragé: il n'était pas homme à se laisser rebuter par le rejet d'un projet présenté aussi superficiellement et qu'il avait si longuement médité[98]). Déjà, sur la fin de son séjour à Mayence, il avait composé sur la question un grand mémoire, dont il envoya de Paris la première partie à Boinebourg[99]); durant l'été de 1672, il en écrivit un résumé, intitulé Consilium Ægyptiacum, qu'il communiqua en automne au baron et qui devait être adressé à Louis XIV après la paix. Boinebourg pensait venir à Paris, au plus tard au printemps prochain, pour l'appuyer[100]). Sur ces entrefaites, l'électeur de Mayence ayant chargé le comte de Schönborn, qui était grand maréchal de sa cour, de proposer au roi sa médiation avec les Hollandais, Leibniz lui remit un mémoire qui parlait de la nécessité de l'union des chrétiens contre les Turcs; mais Louis XIV n'accepta pas l'offre de médiation et Arnaud de Pomponne paraît ne pas avoir voulu entendre parler du projet d'Egypte[101]).

C'était donc un second échec, qui atteignait, cette fois, l'électorat de Mayence; la mort successive du baron et de l'électeur devait le rendre plus complet encore. Toutefois, Leibniz était si persuadé

---

96) Lettre de Boinebourg, 3 juin 1672. Klopp, t. II, p. 13[illegible].

97) Feuquières à Pomponne et réponse. 4 et 21 juin 1672. Foucher de Careil, t. V, p. 356—7 et 359.

98) Cf. Baruzi, p. 20, note 1.

99) Wild., p. 207—8.

100) Id., p. 208—9 et lettre de Boinebourg du 7 novembre 1672. Klopp, t. II, p. 141, Cf. Baruzi, p. 19, note 3, qui attribue au Dr. Ritter des idées déjà avancées par Wild dès 1899.

101) Wild, p. 211—2; la fin d'après une lettre de Leibniz à Boinebourg du 5 décembre 1672, où, dit-il, Pomponne fit, quasi non advertere animum. Cf. Klopp, t. II, p. LXXI et un mémoire de Pomponne s. d. (fin de 1672). Foucher de Careil, t. V, p. 361—5.

des avantages de son projet pour la France et l'Allemagne, qu'il ne se découragea pas et essaya de le faire présenter au roi par des princes, ses compatriotes. Il s'adressa d'abord au duc de Brunswick, Jean-Frédéric, qui était, lui disait-il, avec le feu électeur, le seul prince „à qui M. de Boinebourg vouloit decouvrir d'abord son projet"; il ajoutait qu'„il n'y en a peut estrepoint à qui on en puisse parler avec plus d'assurance de succès", à cause de son „autorité" et de son „grand désintéressement"[102]. Un peu plus tard, il faisait la même demande au prince-évêque Guillaume de Fürstenberg, alors de passage à Paris[103]. Nous ne savons quelle fut la suite de ces tentatives; elle échouèrent vraisemblablement toutes deux. Sans doute, ces hommes politiques, plus habitués à la pratique des affaires et moins idéalistes que Leibniz, jugérent qu'il n'y avait pas lieu d'en toucher la cour de France; du moins, s'ils essayérent de la faire, ils furent certainement éconduits.

Est-ce à dire que le projet était irréalisable? En aucune façon, puisqu'il a été en quelque sorte repris, grace à une curieuse coïncidence, par Bonaparte à la fin du siècle suivant[104]. Tous les avantages que Leibniz prétait à l'expédition d'Egypte étaient bien réels; mais son génie eût été nécessaire pour les réaliser, comme il l'avait été pour les pressentir. Là, comme partout, Leibniz était en avance sur son siècle[105]; à cette vaste politique de l'avenir, orientée vers la mer et les colonies, Louis XIV devait nécessairement préférer une politique du moment, continentale et dynastique. Aux envolées divinatrices d'un philosophe, le roi substitua le terre à terre des conceptions de l'intérêt du moment et de sa vanité blessée.

Cependant, durant le reste de son séjour à Paris, Leibniz ne s'occupa plus seulement de diplomatie et de politique d'une manière en quelque sorte théorique, il se mêla de très près aux questions qui se résolvaient sous ses yeux et essaya de collaborer aux affaires de son pays par des écrits politiques. Pendant son séjour à Mayence, il s'était révélé comme publiciste; il continua à l'être en France.

Il mit d'abord ses talents au service du duc de Mecklenbourg, Christian-Louis. Celui-ci avait d'abord épousé sa nièce, Christine-

---

[102]) Lettre s. d. (printemps de 1673). Klopp, t. II, p. 421—2.
[103]) Notes pour une audience s. d (été de 1673). Id., p. 426—7.
[104]) Cf. Leibniz historien, p. 567 n. 4.
[105]) Cf. Id., p. 744—5 pour l'histoire.

Marguerite; il était alors protestant. Plus tard il se convertit au catholicisme; le pape lui envoya alors un bref déclarant que son mariage était nul. Il pouvait ainsi en contracter un autre et en profita pour se remarier avec Madame de Châtillon. Mais il regrettait sa première femme; c'est alors qu'il s'adressa à Leibniz, lui demandant de prouver la nullité du second mariage et la validité du premier[106].

Le publiciste, trouvant que cette question pouvait intéresser tous les princes allemands et voulant agir en bon „patriote“[107]), s'efforça de prouver que „les mariages des Protestants d'Allemagne contractés in gradu prohibito sans dispense du Pape sont valides selon l'Eglise catholique“ et fit là-dessus une savante dissertation latine où il s'appuya surtout sur le droit et l'histoire de France[108]). Il plaida si bien sa cause qu'il paraît l'avoir gagnée et que tout au moins, son autorité fut appliquée presque aussitôt par le français Jean de Lauravy dans un livre sur la puissance royale dans le mariage[109]). Cependant Leibniz, dont le travail n'avait „pas esté petit“, ne semble pas avoir été entièrement payé de ses peines: de 60 louis qu'on lui avait promis comme salaire, il paraît n'en avoir touché que 24[110]).

[106]) Guhrauer, Biographie, t. I, p. 149, Klopp, t. III, p. XXXIV—V. Cf. G. Hartmann, Leibniz als Jurist, Tübingen, 1893, p. 48 Cf. „Launoii librum de regia potestate in matrimonium transmittam. Olim juvenis, ante eum editum, in Gallia discussi hanc materiam, quam Serenissimus Dux Magalopolitanus Christianus Ludovicus sententiam meam expeteret super matrimonio suo secundo, quod divortio cum cognata inredificaverat, et postea, sed serò divortii poenitentia ducebatur.“ Lettre à Fabricius, 6 janvier 1706. Dutens, t. V, p. 274—5,

[107]) Lettres, s. a. n. d. (1674); cf. dissertation, § 4. Klopp, t. III, p. 127, 128 et 129. Cf. notre Note sur le mot „Patriote“. Revue de philologie française et de littérature. T. XXIV (1910), p. 150—3.

[108]) De matrimoniorum Principum Germaniae Protestantium, in gradibus solo canonico jure prohibito contractorum validate Leibnitii dissertatio. Klopp, p. 132—87. Cf. Leibniz historien, p. 24—25. Voir l'analyse dans Hartmann, Leibniz als Jurist, Tübingen, 1893, p. 48—51.

[109]) V. plus haut. Cf. Guhrauer, l. c. Il s'agit de la Regia in matrimonium potestas, 1674. Voir le compte-rendu de cet ouvrage dans le Journal des Savans du 20 mai 1675, p. 148 ss.

[110]) Lettre citée ci-dessus.

Il avait sans doute été amené à s'intéresser à cette affaire matrimoniale par les compatriotes qu'il connaissait à Paris[111]). C'est certainement le suédois Roland qu'il y vit, qui lui apprit certaines particularités sur les cours du Nord; Leibniz les exposa dans un court écrit en français, intitulé „Des affaires de Suède", qu'il composa également en 1674[112]).

Il suivait, d'ailleurs, de très près les événements contemporains: le 23 septembre 1673, il écrivait un poème latin sur une victoire navale remportée par les marins hollandais sur les deux flottes réunies de France et d'Angleterre[113]); le 19 août 1674, il composait ou copiait la „Relation du combat de Seneff donné contre les confédérés par Monseigneur le Prince de Condé"[114]); la même année il transcrivait un rapport sur les affaires pontificales[115]). C'est sans doute à Paris qu'il prit copie d'un écrit „fait à la Haye par le baron d'Isola l'an 1672 pendant la marche des Allemans vers le Rhin et intercepté"[116]). D'ailleurs, il s'intéressait surtout à ce qui concernait sa patrie. Il s'informait de la situation des affaires politiques en Allemagne auprès du maréchal de Schönborn, du résident Heis, du conseiller Morell, du sous-précepteur Huet et du grand Arnaud; il allait, en 1672, jusqu'à interroger les soldats de Turenne qui venaient de faire une expédition sur le Rhin inférieur[117]); il donnait et demandait des renseignements aux cours de Mayence et de Vienne[118]).

---

[111]) Dans la même lettre, il dit qu'il vient de parler de l'affaire „à Mr. l'Evesque" et prie son correspondent de faire rappeler „à Mr. le Baron, les princesses du duc de Mecklembourg". On peut croire qu'il s'agit du duc Christian-Louis et du baron de Schönborn, puisque Boinebourg était mort.

[112]) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 78 n. 71. L'opuscule est édité dans Klopp, t. III, p. 80—84.

[113]) Bodemann, Handschriften, p. 137.

[114]) Id., p. 179.

[115]) „Ristretto generale dell Entrato e Uscita della Rev. camera apostolica di un anno 1674." Id., p. 180.

[116]) „Reflexions sur le doute que l'on propose aujourd'huy, si l'Espagne doît declarer ouvertement la guerre on si doit demeurer dans les termes d'une guerre auxiliaire." Id., p. 179.

[117]) Wild, p. 216.

[118]) Lettre à Lincker, fin 1673 et „Extraict d'une lettre de Vienne du 24 juillet 1675". Klopp, t. III, p. 61—73 et Bodemann, o.c., p. 180.

Une affaire internationale allait lui donner l'occasion de s'occuper à nouveau de la politique allemande. Le 16 février 1674, le prince-évêque Guillaume de Fürstenberg, qui siégeait au congrès de Cologne et était partisan de la France, fut enlevé par un régiment impérial et conduit prisonnier à Vienne; Louis XIV, considérant avec raison ce fait comme une violation du droit des gens, rompit le congrès. Leibniz, qui avait connu le prince à Paris, mais qui était sincèrement attaché à la cause de l'empereur, rédigea, après avoir pris des renseignements, un écrit inspiré à la fois par le patriotisme et l'équité, et qui, a dit un de ses compatriotes; „est une preuve de sa haute moralité d'historien"[119]). Il y déclare qu'il n'a pas varié d'opinion, qu'il est sincère et indépendant, blâme en tant qu'Allemand la trahison de Fürstenberg, mais n'attaque pas moins, au point de vue politique, le procédé de l'empereur[120]).

A ce moment, Leibniz paraît s'être fort occupé de la paix que les Hollandais et les Impériaux cherchaient à conclure avec la France; à cette question se rapportent dans la même année une „Demande d'information", où il dit savoir que le roi n'acceptera de traiter qu'après l'élargissement du prince de Fürstenberg[121], et un rapport sur la paix[122]); à la fin de l'année suivante, il répétait la même chose au maréchal de Schönborn et donnait toutes sortes de renseignements sur l'état politique général et „la paix du Nord"[123]).

Sans doute Leibniz, qui à ce moment cherchait sa voie et se serait fait volontiers confier une mission diplomatique à Vienne[124]), eût vivement désiré faire partie d'un congrès pour la paix; c'est peut-être pour se préparer à ce rôle de plénipotentiaire qu'il obtint

---

119) Klopp, t. III, p. XXXII.

120) Sempersimilis, Boni alias atque ab omni falsitate abhorrentis hominis liberrimam et in nullius praejudicium tendens judicium de obductione et detendione Wilhelmi Landgravii de Fuerstenberg, Id., p. 84 ss.

121) Id., p. 101—4.

122) „Gutachten" von Leibniz über den Frieden vom Jahre 1674. Id., p. 105—11.

123) Lettre s. d. (décembre 1675) où on lit: „Nos Plénipotentiaires en sont enfin partis ... Mais on proteste icy qu'ils reviendront en cas que l'Empereur refuse la sequestration du Prince Guillaume." Id., p 511.

124) Id., p. XXXII. C'est peut-être lorsqu'il songeait à s'y faire nommer historiographe. Cf. pl. 600, p. 35 n. 2.

d'accompagner en ami l'abbé de Gravel, envoyé extraordinaire de la France à la cour de Mayence, chargé par Louis XIV d'assister aux conférences qui devaient se faire à Marchiennes, en Flandre, „pour le restablissement de la neutralité du pays de Liége"; on considérait à Paris ces conférences „comme une chose de conséquence" et Leibniz pensait y obtenir „quelques lumières pour .... les négociations générales". La chose était déjà presque officielle, quand son entrée au service de Jean-Frédéric l'empêcha d'y donner suite[125]).

Vers l'époque où il projetait ce voyage, en janvier 1676, Leibniz écrivait des notes sur la capitulation que l'électeur de Mayence avait imposée à l'empereur Léopold „pour donner quelque contentement aux deux couronnes qui s'estaient inutilement opposées à son élection" celles de France et de Suède, en la fortifiant „par une confédération de quelques princes de l'Empire appuyée de deux couronnes, qui fut appelée l'Alliance du Rhin[126]). „Croyant que nul ne pouvait en donner une meilleure interprétation politique que l'électeur, et lui-même ayant" été quelque temps familier avec ceux qui furent chargés de la rédiger, il donna en latin „un petit specimen d'interprétation politique sur certains points"[127]). C'est là, semble-t-il, le dernier essai proprement politique écrit par Leibniz en France; peut-être sa rapporte-t-il à son projet d'entrer au service de l'empereur[128]).

A cette action politique qu'il dirigea surtout en faveur de sa patrie, nous pouvons rattacher l'activité qu'il déploya à Paris pour fonder des sociétés savantes surtout en Allemagne. Ce projet, qu'il devait reprendre à plusieurs reprises et en partie réaliser, se rattache sans doute aux essais qu'il avait faits à Mayence[129]); mais Leibniz a dû le préciser pendant son séjour en France à la vue des sociétés de Paris et de Londres. Il l'a, d'ailleurs, exposé surtout dans les derniers temps de son séjour à Paris.

---

[125]) Lettre à Jean-Frédéric s. d. (mi février 1676). Klopp, t. III, p. 293—4.

[126]) Lettre s. d. n. a. Id., t. I, p. XIX.

[127]) Id., p. 394, faisant partie des Notae breves selectae ad Capitulationem Leopoldinam interpretationis politicae specimen, cit. p. 391—8, s. d. (nous la donnons d'après le Ms. XIII 927 de Hanovre).

[128]) V. Leibniz historien, p. 26 n.

[129]) Id., p. 10.

C'est au mois de mai 1676 qu'il en rédigea des essais en latin[130]; il les destinait à un prince allemand, sans doute au duc de Brunswick[131] au service desquel il allait entrer. Il lui proposait de fonder une „Société impériale germanique" qui aurait pour objet l'étude des sciences naturelles et qu'il rêvait d'organiser sur la modèle des congrégations. „Il s'étonnait que de tant de fondations pieuses aucune ne fût consacrée au progrès des sciences et au bonheur de genre humain; il regrettait que tant de richesses fussent accaparées et immobilisées par les ordres religieux, et semblait désirer qu'on en mît une partie au service de la science[132]. „Le but de la société devait-être de constituer une encyclopédie de toutes les sciences qu'elles-mêmes représentent[133]) et, pour y arriver, Leibniz préconisait l'emploi de correspondances avec les principaux savants de l'Europe[134]).

La future société devait être avant tout allemande. Leibniz était profondément patriote; qui, tout en admirant le Journal des Savans, il déclarait à Mayence qu'il ne fallait pas l'imiter[135]), regrettait que les Allemands, possédant les meilleurs praticiens, les meilleurs chimistes et les meilleurs mécaniciens de l'Europe, empruntassent tout aux autres nations de l'Europe et négligeassent leur propre langue[136]) et qui déclarait que celle-ci, bien supérieure aux

---

[130]) Quaedam de Societate Philadelphica proponenda Leibnitii annotata. De fundatione ad scientiam provehendam institutione; Consultatio de naturae cognitione ad vitae usus promovenda instituendaque in eam rem Societate Germana quae scientias artesque utiles vitae nostra lingua descitat patriaeque honorem vindicat. Klopp, t. III, p. 307—30.

[131]) Couturat, Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris 1903, p. 96 n. 2.

[132]) Id., Logique, p. 127 et 507 (surtout d'après Klopp, p. 308))

[133]) „Conscribatur Encyclopedia Scitutiarum humanarum. Nam tanta rerum connexio est, ut una scientia sine alia vix perfici possit." Klopp, t. III, p. 329; cf. p. 309. Cf. le passage où il dit que les Académiciens peuvent former „Encyclopaediam artium et scientiarum" Mémoire s. d. (1672—73). Id, p. 4 et cf. Nouvelles ouvertures (que nous avons cru pouvoir dater du séjour à Paris, v. Leibniz historien, p. 344 note 10). Couturat, Opusc. p. 228.

[134]) Klopp, p. 309 et 328.

[135]) „Nos vero non decat nos a Gallis pendere, dum illis res notras in acta sua referre libeat, quod alioqui paxius faciunt." Id., t. I, p. 87

[136]) Klopp, t. III, p. 313—4.

langues latine et romanes, était „la pierre de touche des vérités solides“[137]). Aussi voulait-il employer exclusivement l'allemand afin de mettre ses communications à la portée de tous; d'ailleurs, pour lui, la connaissance des langues anciennes étant indispensable, ne risquait pas de se perdre[138]).

A Paris, Leibniz ne s'occupa pas seulement de politique et de sociétés savántes, il fit encore des recherches d'économie politique. Venu dans une ville considérable, riche et peuplée, capitale d'un royaume extrèmement prospère, il rechercha les causes de cette richesse et de cette prospérité et, s'il n'écrivit guère à ce moment d'opuscules proprement économiques, il recueillit une riche moisson d'observations.

Dès 1669, Leibniz avait songé à établir en Allemagne des manufactures et à améliorer le commerce[139]). Habitant la France, au moment le plus brillant du ministère de Colbert, il se demanda les raisons de la grandeur du royaume et il les trouva dans le souci du ministre de développer „la navigation, les manufactures et le commerce“[140]). D'ailleurs, cet éclat ne l'éblouit pas, sa qualité d'étranger et son sens critique toujours en éveil lui faisaient sentir qu'à côté de ces splendeurs il y avait de grandes misères; il recherchait, dans un mémoire latin, la cause des maux dont souffrait la France[141]). Paris fleurit, y disait-il, mais les provinces sont épuisées[141a]); le peuple est appauvri par la guerre et le roi volé par les financiers. Les principales misères du royaume sont, pour lui, dues à l'usure, à la mévente des terres au petit nombre des fermiers et au vil prix des marchandises; il n'y a de riches que le roi, ses ministres,

---

137) „itaque germanicam linguam esse velut lapidem Lydium cogitationum solidarum cum effecim in realibus foecondissima in imaginariis paupertissima.“ Suite de la lettre citée pl. haut.

138) Klopp, t. III, p. 318 et 323—4.

139) Leibniz historien, p. 592.

140) Mémoire cité pl. haut, p. 133.

141) Mala Franciae, s. d. (1672—3). Klopp, t. III, p. 78—79.

141a) „Parisii florent, provinciae exhauriuntur.“ Id., p. 78. Cf. le jugement porté quelques années plus tard (1678) par l'ambassadeur de Venise: „Paris est une ville riche, mais il ne faut pas se représenter la France d'après Paris. Les habitants de la province sont très appauvris par les impôts et le passage des troupes.“

les financiers et les nobles, le reste meurt de faim et seuls les hôpitaux sont florissants[142]).

Leibniz, qui s'occupait de mécanique pratique[143]), se préoccupait surtout de savoir ce qui avait fait la prospérité de l'industrie française. Il en trouvait les manufactures très florissantes, „partie par l'adresse de la nation, partie par le soin particulier du Roy qui a fait venir les meilleurs ouvriers de tous le costés et n'espargne rien pour tirer d'eux leurs secrets et inventions"[144]). Il s'efforçait lui-même de saisir les procédés des artisans et des hommes de métier afin de les transporter en Allemagne[145]). Il y arrivait assez facilement, grâce à la construction de sa machine arithmétique qui le mettait en relations avec des ouvriers, et à quelques pourboires qu'il distribuait, d'ailleurs, assez parcimonieusement[146]). Il s'occupait surtout des produits pratiques ou coûteux, comme le travail du fer, le moulage et la fonte des médailles, la fabrication des soieries et la teinture des étoffes, les porcelaines et les vernis, et „une infinité de curiosités comme dans l'orfèvrerie, émaillerie, verrerie horlogerie, manufactures de cuir, poterie d'étain, aux quelles les estrangers pour la plupart ne prennent pas garde, et dont pourtant une seule rapportée chez eux payeroit leurs dépenses[147]). En outre, il recherchait encore leurs procédés industriels dans les „livres françois curieux ou pour les arts et les sciences" et dans les ordonnances de Colbert[148]).

Telle fut à Paris l'activité politique et, si l'on peut dire,

---

142) Même mémoire, p. 79.

143) V. pl. bas, p. 38 ss.

144) Lettre à Habbeus s. d. (avril 1673). Klopp, t. III, p. 227.

145) Lettres à Jean-Frédéric, 26 mars 1673 et 21 janvier 1675. Id., p. 267 et 276.

146) „Comme Paris est la Metropolitaine de la Galanterie, il seroit important de picher des ouvriers d'icy le fin et le delicat de leurs secrets, ce qu'on peut faire quelques fois avec adresse meslée de quelque petite libéralité . . . . Pour vray, j'ay eu l'occasion de ne frequenter pas seulement quantité de bons ouvriers, mais de tirer aussi quelque chose d'eux, et si j'avais voulu faire quelques fois de petites depenses j'aurais appris beaucoup davantage." Suit la mention de la machine arithmétique S. 227—8 de la lettre à Habbeus, citée pl. haut, p. 37 n. 5)

147) Même lettre, p. 228.

148) Id., p. 229.

économique, de Leibniz. L'unité de cette activité réside dans sa signification patriotique, car Leibniz orienta sans cesse ses essais diplomatiques et ses recherches industrielles vers le bien de l'Allemagne. La souplesse qu'il y déploya n'est rien auprès de la variété d'aptitudes dont il fit preuve dans ses études scientifiques, littéraires et philosophiques.

IV.

Parmi les sciences, Leibniz paraît s'être surtout occupé des mathématiques, témoin le grand nombre de mathématiciens qu'il fréquenta à Paris[149]) et la grande quantité de manuscrits qu'il consacra aux mathématiques dont la plupart subsistent à la bibliothèque de Hanovre[149a]). C'est à Paris qu'il découvrit une nouvelle branche des mathématiques, le culcul infinitésimal[149 bis]).

En dehors de ses aptitudes naturelles, Leibniz ne semblait guère préparé à cet ordre de sciences par ses études antérieures[150]): A son arrivée en France, il était, dit-il lui-même, „un géomètre autodidacte, mais peu expérimenté, n'ayant pas la patience de parcourir de longues séries de démonstrations". Il connaissait la géométrie du P. Fabri, les études de Cavalieri sur les indivisibles, celles de Grégoire de Saint-Vincent et de Léotaud sur la quadrature du cercle; mais il ignorait les ouvrages de Viète et de Descartes,

---

[149]) „les voyages me donnerent la connaissance de ces grands personnages qui me firent prendre goût aux mathématiques; je m'y attachai avec une passion d mesurée pendant les quatre années que je demeuray à Paris." Discours de métaphysique, s. d. (1686 environ), Foucher de Careil, Nouvelles lettres ... de Leibniz, Paris, 1857, p. 24.

[149a]) D'après la lettre de Leibniz à Bernouilli s. d. (avril 1703) citée par Foucher de Careil, art Leibniz, Biographie Michaud, t. XXIV, p. 8, il aurait couvert de notes et de problèmes 200 feuillets; la plupart sont datés et ont été classés par C.-J. Gehrardt dans E. Bodemann, Handschriften, no. XXXV, p. 285—314. Beaucoup ont été publiés par Gehrardt. Die Mathematischen Schriften von ... Leibniz, d'autres l'ont été par L. Couturat, Opuscules ... de Leibniz. Paris, 1903.

[149 bis]) Etant tout à fait étranger aux mathématiques, nous nous sommes bornés à exposer, surtout d'après les biographies citées aux notes 1 et 3. les origines du calcul infinitésimal.

[150]) Cantor, t. III, p. 29; cf. Hannequin, Etudes d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie, Paris, 1908, t. II, p. 20.

fondement de la géométrie analytique, puisqu'il avait fait „un calcul géométrique pour trouver les surfaces des quadrilatères et des cubes“, faute de savoir que ces mathématiciens „avaient déjà bien mieux traité cette question“. En algèbre, il connaissait les livres d'auteurs obscurs, Langius et Blavius, mais non l'algèbre de Descartes, qui lui „avait paru trop difficile“[151]).

Jusque là, semble-t-il, Leibniz s'était occupé surtout d'arithmétique: il s'était „un peu exercé aux propriétés des Nombres“ et à leurs combinaisons; il avait fait „même une remarque considérable sur les différences“ des séries des nombres[152]), à savoir que, lorsqu'on prend les différences successives des termes d'une série numérique, puis les différences des différences, et ainsi de suite un nombre suffisant de fois, on arrive à un nombre constant; il appelait ces différences „génératrices“, parce qu'il pouvait, d'après ces différences, retrouver les termes de la série[153]).

[151]) Lettre à Bernoulli citée pl. haut note 149; cf. lettre à l'Hospital, 27 décembre 1694. Gehrardt, Math., t. II, p. 258—9 (reproduite par Hoefer. Nouvelle biographie universelle, t. XXIX, p. 490), et „Eram ego hospes plané in interiore Geometria, cum Lutetiae Parisiorum, A. 1672 Christiani Hugenii notitiam nactus eram, cui viro, post Galilaeum et Cartesium ... plurimum debere cognosco.“ Acta Eruditorum, 1691, juin, p. 257 (Dutens, t. III, p. 251). Il s'agit de la Geometria indivisibilibus continuorum nova quaedam ratione promota de Cavalieri, 1635, réditée en 1653; du Ductus de Grégoire de Saint-Vincent, c'est-à-dire peut-être de l'Opus geometricum quadraturae circuli et sectionum con., 1647; des Elements des curvilignes et peut-être de l'Etymon quadraturae circuli hactenus editorum celeberrima et examen circuli quadraturae Gregor a St. Vincentis de Leotand et de la Synopsis Geometrica, 1669, du P. Honoré Fabri, qui avait été le correspondant de Leibniz. Cantor, t. II, p. 832, J 13 et J 16; t. III, p. 78.

[152]) Lettre à la comtesse de Kilmansegg, 18 avril 1716. Dutens, t. III, p. 456.

[153]) D'après la lettre à Oldenburg du 3 février 1673. Leibniz y donna comme exemple une série de nombres cubiques; les différences des différences aboutissent finalement à 6 et à 0:

1		8		27		64		125
	7		19		37		61	
		12		18		24		30
			6		6		6	
				0		0		

Dutens, t. III, p. 16—17; cf. Cantor, t. III, p. 76.

C'est sans doute de questions semblables qu'il s'occupa dans la première année de son séjour à Paris, puisqu'il y perfectionna sa machine arithmétique[154]); mais ses progrès dans ce domaine paraissent avoir été peu marqués. Le premier voyage qu'il fit à Londres, où il montra cette machine aux membres de la société royale[155]), lui fut une occasion de s'entretenir de mathématiques. Ayant rencontré chez le grand chimiste Boyle le mathématicien Pell, Leibniz lui fit part de sa découverte sur les „différences génératrices"; Pell lui apprit qu'elle avait déjà été faite par le mathématicien Regnault de Lyon et publiée par un chanoine de cette ville, nommé Mouton, dont il lui communiqua l'ouvrage. Toutefois, Leibniz vit qu'il avait été plus loin que les Français et qu'il était en état de sommer, sur les mêmes principes, des séries infinies de fractions[156]), car étant donnée „une série décroissante à l'infini, son premier terme est égal à la somme de toutes les différences"[157]). Leibniz fit encore part à Pell d'„une certaine observation" qu'il avait faite „sur les Nombres". Pell lui apprit qu'elle existait déjà dans l'ouvrage de Mercator de Holstein, qui l'avait faite à propos de l'hyperbole; Leibniz rapporta en France le livre de Mercator[158]).

Peut-être ces coïncidences l'engagèrent-elles à étudier d'une manière plus approfondie la production mathématique contemporaine; sûrement il fut poussé à le faire par Huygens, car il déclare n'être entré dans les mathématiques „les plus profondes qu'après avoir conversé avec lui"[159]); Leibniz a souvent rendu justice à ce maître

---

[154]) V. pl. bas.

[155]) Couturat, Logique, p. 295, sans doute d'après le passage cité pl. haut, note 1.

[156]) Lettre à Oldenburg citée. Dutens, t. III, p. 16—20.

[157]) Lettre citée à l'Hospital, Gehrardt, Math., t. II, p. 260.

[158]) Lettre citée à la comtesse de Kilmansegg. Dutens, t. III, p. 456—7; il s'agit de la Logarithmotechnia, où Mercator a publié „la quadrature de l'Hyperbole ou bien les Logarithmes par leur moyen". Sa méthode consistait à „continuer la division a l'infini dans les lettres, comme les Arithmeticiens le font dans les nombres rompus, quand ils les expriment par les entiers en decimales." Bodemann, Handschriften, p. 308. Leibniz parle de la méthode de Mercator dans une lettre à Oldenburg du 27 août 1676. Dutens, t. III, p. 48—50.

[159]) Lettre à Remond, 10 janvier 1714. Gehrardt. Philo., t. III, p. 606.

à qui, disait-il, il devait le plus après Képler et Galilée[160]). Il nous a lui-même raconté dans le détail comment s'était exercée cette influence.

Peu après son retour de Londres, Leibniz reçut de Huygens un exemplaire de son ouvrage sur le pendule qui venait de paraître; ce fut pour lui „le commencement ou l'occasion d'une étude géométrique plus approfondie“ [161]). Leibniz dut y trouver des indications sur l'étude de la cycloïde et des lignes courbes en général[162]). Peut-être s'attacha-t-il, en raison de ses études de mécanique, à la partie qui concerne le centre de gravité des figures et des corps, car, s'en entretenant avec l'auteur, celui-ci lui montra qu'il n'avait „pas une notion assez exacte du centre de gravité“, le lui „expliqua en peu de mots“ et le renvoya là-dessus, pour plus de détails, à Pascal.

Aussitôt Leibniz, docile à la voix du maître et un peu honteux de son ignorance, „voulant sérieusement étudier la géométrie“, demanda Pascal à Huygens et Grégoire de Saint-Vincent à la bibliothèque royale[163]); il revit sans doute les démonstrations de Grégoire sur la quadrature du cercle et de l'hyperbole[164]), et étudia

[160]) V. pl. haut, n. 151 et lettre à l'Hospital. 14/24 juin 1695. Gehrardt, Math., t. II, p. 258. Les travaux de Képler ont pu lui donner la première idée du calcul infinitésimal: v. Foucher de Careil, sont cité pl.-haut, note 1, p. 488. Leibniz a écrit à propos du pendule: „L'invention de M. Huygens est une suite des découvertes de Galilée.“ Lettre à Thomas Burnet, 22 novembre 1695. Gehrardt, Philo., t. III, p. 169. Sur l'influence de Descartes, v. ci-dessus, p. 47.

[161]) Lettre à Bernouilli citée pl. haut, n. 149. Il s'agit de l'Horologium Oscillatorium. In fol. Parisiis, 1673. Cf. écrite à Huygens en 1690, à propos de l'ami de son traité de la lumière: „Si j'avais l'âge et le loisir de mon séjour à Paris, j'espérerois qu'il me pourrait servir en Physique comme votre premier present me fit avancer en Géometrie.“ Gehrardt, Math., t. VI, p, 188.

[162]) Dans la 2e et la 3e partie, d'après le compte-rendu du Journal des Savans du 1 janvier 1674, p. 159. Cf. „Exponenda . . . inventa Deltonvillei seu Paschalii, et ipsius imprimis Hugeii de Cycloidi non ad pendula sone pulcherrimo“. Lettre à Jean-Bernouilli, 28 décembre 1696. Gehrardt, Math., t. III², p. 353.

[163]) Lettre à Bernouilli citée pl. haut, n. 149.

[164]) „Etsi Gregorius a S. Vincentio quadraturam circuli, et hyperbolae non absolverit, egregia tamen multa dedit.“ Lettre aux P. des Bosses, 2 mai 1710. Gehrardt, Philo., t. II, p. 403.

les oeuvres de Pascal. „En examinant par hasard sa démonstration de la mesure de la superficie sphérique[165]), il vit aussitôt que la méthode employée pour un arc de cercle pourrait s'appliquer généralement à toutes les courbes[166])"; c'est là que Leibniz trouva l'idée du „triangle caractéristique", aux côtés infiniment petits ou différentiels[167]). Huygens, à qu'il en fit part aussitôt, fut frappé de la découverte et lui dit que c'était précisément là le theorème sur lequel il s'appuyait „pour trouver la surface des paraboles, ellipses et hyperboles"[168]).

Mais ces constructions étaient purement géométriques et Leibniz ne s'y servait pas du calcul algébrique[169]); Huygens l'ayant engagé à „consulter Descartes et Slusius, qui montraient pour étudier la nature des courbes la manière de former l'équation particulière de chacune, „pour expliquer la nature des lignes courbes", il examina la géométrie de Descartes et les équations de Sluse, que Huygens était alors seul à connaître[170]). „Flatté par le succès et la grande quantité de matières qui naissaient" ainsi sous ses yeux, Leibniz s'adonna dès lors avec ardeur aux mathématiques et, en cette année 1673, en remplit „quelques centaines de pages", divisant

---

[165]) Lettre à l'Hospital citée. Id., Math., t. II, p. 259.

[166]) Lettre à Bernouilli citée.

[167]) „Mihi contigit adhuc tironi in his studiis, ut ex uno aspectu cujusdam demonstrationis de magnitudine superficiei sphericae, subito magna lux oboriretur. Videtam enim generaliter figuram factam ex perpendicularibus ad curvam, axi ordinatim applicatis? (in circulo radiis) esse proportionalem superficiei ipsius solidi, rotatione figurre circa axem geniti. Quo primo theoremate (cum aliis tale quid innotuisse ignorarem) mirificè delectatus, statim comminiscebar triangulum, quod in omni curva vocabam characteristicum, cujus latera essent indivisibilia (vel accuratius loquendo infinitè porva) seu quantitates differentiales". De Geometrie recondita et analysi indivisibilium atque infinitorum. AA. EE. 1686. Gehrardt, Math., t. V, p. 232. Cf. Cantor, t. II, p. 916 et t. III, p. 162—4.

[168]) Lettres citées ci-dessus.

[169]) „Nec dum vero Algebraico calcule utebar, quam cum adjecissem, mox quadraturam Arithmeticam, aliaque mul a inveni." Suite du passage cité ci-dessus,

[170]) Lettres à Bernouilli et à l'Hospital citées; à Varignon s. d. (début de 1710). Gehrardt, Math.; t. IV, p. 169. Il s'agit du français René François de Sluse. V. Cantor, t. II, p. 917—8 et t. III, p. 137—8.

son travail „en deux parties, les assignables et les inassignables“, rattachant aux premiers „la somme des nombres, les transpositions les cylindres tronqués“, aux seconds tout ce qui s'obtenait par l'emploi du triangle caractéristique. Il lut ensuite la géométrie de James Gregory, où il trouva le même genre de démonstrations, puis Pascal, qui lui présenta „l'aperçu de la majeure partie de ses théorèmes“.

Ayant ainsi pénétré dans la géométrie analytique. Leibniz entrevit nettement „qu'il y avait des choses plus élevées encore, mais que pour les expliquer il fallait une nouvelle méthode de calcul“[171]), qui dépasserait l'algèbre et n'obligerait pas à recourir à des constructions géométriques; il se mit alors à chercher une sorte de supplément à l'algèbre[172]). Il essaya d'abord d'obtenir une méthode générale pour la détermination des tangentes applicable à toutes les courbes, en considérant une courbe comme un polygone d'un nombre infini de côtés et en y construisant le triangle caractéristique ayant pour côtés un arc infiniment petit de la courbe, les différentielles des ordonnées et des abscisses des points limites. Il se demande alors comment, inversement, en partant des différentielles, on peut arriver à retrouver les fonctions primitives, comment, en partant des tangentes, remonter aux ordonnées ce qui est pour lui „l'analyse de l'analyse“. Il reconnaît, l'analogie de ce problème et de celui des quadratures[173]). Ce qu'il appelait „la méthode inverse

[171]) Lettre à Bernouilli citée. Sur Gregory, v. Contor, t. III, p. 62—63.

[172]) „Sed nescio quomodo non satisfaciebat mihi calculus Algebraicus in hoc negotio, multaque quae analysi voluissem, praestare adhuc cogebar figurarum ambagibus, donec tandem verum Algebrae supplementum pro transcendentibus inveni, scilicet meum calculum indefinitè parvorum.“ Suite du passage cité pl. haut, p. 31 n. 21.

[173]) V. dans l'art. cité de Foucher de Careil et dans Cantor, t. III, p. 165, la résumé de la Methodus nova investigandi tangentes, dont voici les principaux passages: „Tota questio est quamodo ex differentiis duarum applicaturum ipsae inveniri queant applicatae.“ „Regressus an haberi potest a tangentibus aut aliis functionibus ad ordinatas, questio est magna . . . Est quaedam ipsius analyseos analysis, in qua profecto consistit apex scientiae humanae, in hoc quidem genere rerum.“ „Hinc intelligi potest fere totam doctrinam de methodo tangentium inversa revocabilem videri ad quadraturas.“ „Duae questiones, una de invenienda descriptione curvae ex

des tangentes", et qui constituait pour lui „le point culminant de la géométrie" lui paraissait avoir été suivi par Descartes[174]; Leibniz se mit alors à essayer de resoudre ce problème d'une façon générale en recherchant la méthode qui avait servi à déterminer les quadratures[175]; en octobre 1674, il déclarait qu'on pouvait, par „la méthode inverse des tangentes", trouver les quadratures de toutes les figures et rendre ainsi analytique la science des sommes et des quadratures, problème que nul n'avait résolu jusqu'alors[176]. C'est évidemment en appliquant ces principes, qu'il donna vers la même époque sa „quadrature arithmétique" c'est-à-dire une série indéfinie de nombres rationels[177] „qui faisait pour le Cercle ce que celle de Mercator avait faite pour l'Hyperbole"[178], et donnait „la veritable proportion . . . entre le cercle et son quarré, qu'on a(vait) cherché depuis Archimede", jusqu'alors sans la trouver ni surtout la démontrer[179]. Leibniz l'envoya le 6 novembre 1674 à Huygens[180], qui parait l'avoir présentée à l'Académie des sciences et la communiqua à Cassini[181].

ejus elementis, altera de invenienda figura ex datis differentiis, redigi potest in eamdem."

[174]) V. dans la même article les principaux passages du l'Inquisitio in methodum qua Cartesius invenit proprietates suorum oralium, lib. 2, Geometr., 1674, où il termine par: „Sed in hoc inquiremus, nunc ad methodum tangentium inversam redes, quam nemo hactenus tradidit, cum sit tamen apex geometriae."

[175]) Schediasma de serierum summis et seriebus quadraticis, octobre 1674.

[176]) Schediasma de methodo tangentium inversa ad circulum applicata, où on lit: „Ex methodo tangentium inversa sequi figurarum omnium quadraturas, ita scientiam de summis et quadraturis quod ante a nemine ne speratum est quidem, analyticam reddi posse."

[177]) Cf. pl. haut, p. 31, n. 169. „Habebis meam quadraturam Circuli ejusque partium, per seriem numerorum rationalium infinitorum." Lettre à Oldenburg, 28 décembre 1675. Dutens, t. III, p. 22 et 35.

[178]) Lettre citée à la comtesse de Kilmansegg. Id., p. 457.

[179]) Lettre à Colbert s. d. (1675). Klopp, t. III, p. 211.

[180]) Cantor, t. III, p. 79; „Le decouverte fit du bruit à Paris. M. Huygens la fit valoir, [et cela, joint à d'autres raisons, fit qu'on me destina une place dans l'Academie royale des Sciences." Lettre citée ci-dessus.

[181]) „Extrait d'une lettre de Mons. Cassini à l'auteur du Journal

Croyant, avec tous les Français, être le premier „qui avait fait quelque chose de tel sur le Cercle“, Leibniz en écrivit vers le mois d'avril de l'année suivante, à Oldenbourg. sécretaire de la société royale de Londres, qui lui répondit que Newton „avoit donné des choses semblables, non seulement sur le Cercle, mais encore sur toutes sortes d'autres figures“ et lui „en envoya des essais“[182]; Leibniz en profita sans doute pour perfectionner sa méthode. Avant de quitter Paris, il aurait en effet voulu faire imprimer sa quadrature arithmétique du cercle, de l'ellipse et de l'hyperbole d'où il tirait une trigonométrie sans tables; il n'eut pas le temps d'exécuter ce projet[183].

Cependant, en „joignant ses anciennes observations sur les différences des Nombres à ses nouvelles méditations de Géométrie“[184], Leibniz était arrivé à voir que „trouver les quadratures ou les sommes des ordonnées n'est autre chose que trouver une ordonnée . . . dont la différence est proportionnelle à l'ordonnée donnée“ et que „trouver la tangente n'est autre chose que différentier et que trouver les quadratures n'est autre chose que sommer, pourvu qu'on suppose les différences infiniment petites“ et que, „nécessairement les grandeurs différentielles se trouvent hors de la fraction, et qu'ainsi on peut donner des tangentes sans se mettre en peine des irrationnelles et des fractions[185]“. Il était donc en possession de sa méthode et de ses principaux résultats.

Restait à rendre ces résultats pratiques et cette méthode maniable par l'invention d'une notation commode suffisamment ab-

des sçavans touchant les régles de Mons. de Leibniz pour faire les operations de trigonométrie sans tables“, commentant par: „J'ai obtenu de Mons. de Leibniz les régles qu'il a trouvées pour la quadrature du cercle et de l'Hyperbole.“ Bodemann, Handschriften, p. 313. Nous ne l'avons pas trouvée dans le J. des SS.

[182]) Lettre citée pl. haut, p. 33 n. 178. Cf. Cantor, t. III, p. 79.

[183]) Cantor, l. c. C'est le „De quadratura arithmetica circuli, eclipseos et hyperbolae, cujus corollarium est trigonometria sine tabulis Autore G. G. L.“ et le „Comendium quadraturae arithmeticae“, éd. per Gerhardt, t. V, p. 93—107. Il entra là-dessus en correspondance avec Soudry, à qu'il écrira le 22 novembre 1677. Bodemann, Handschriften, p. 286, no. 875.

[184]) Lettre citée pl. haut, p. 33 n. 178.

[185]) Lettre à l'Hospital citée, fin.

straite, et pourrions nous dire, d'une unité appropriée au nouveau genre de cacul. C'est ce que fit Leibniz à la fin d'octobre et au commencement de novembre 1675. Il représente la somme des y par le signe d'intégration $\int$, depuis lors généralement adopté; il représente par d les différences. C'est là l'algorithme du calcul infinitésimal, découvert le 29 octobre. Moins d'un mois après, il indique l'expression d comme applicable à toutes les courbes. C'est là, déclare-t-il, un spécimen fort élégant de la méthode inverse des tangentes et de sa réduction aux quadratures (21 novembre 1675[186]). Un peu plus tard, Leibniz paraît avoir donné les règles du nouveau calcul à Arnauld[187]). C'est, semble-t-il, pour faire valoir sa découverte, qu'il passa par l'Angleterre et la Hollande en retournant en Allemagne[188]).

C'est donc à Paris, dirigé par Huygens, en profitant des recherches de Pascal et en perfectionnant l'analyse de Descartes, que Leibniz a découvert le calcul intégral et différentiel. Il a toujours reconnu ce qu'il devait à Huygens et à Pascal[189]). Celui-ci a pu exercer sur lui une influence d'autant plus considérable, que Périer[190]), des Billettes[191]) et peut-être Arnaud[192]) lui en avaient prêté des manuscrits inédits. Presque tous se rapportaient aux mathématiques[193]); le principal était l',,Essai sur les coniques" que Périer lui avait donné ,,à lire et à ranger"[194]) et que Leibniz jugea digne d'être imprimé[195]). Au contraire, et bien qu'il ait connu

---

[186]) Cantor, t. III, p. 165.

[187]) Dans une lettre du 12 décembre 1675. Rommel, t. II, p. 381 note.

[188]) Lettre citée pl. haut, p. 33 note 178.

[189]) V. pl. haut, p. 30 et 31.

[190]) Lettres à Oldenburg, 20 mai et 12 juin 1675. Gehrardt, Briefwechsel, p. 123 et 126.

[191]) Bodemann, Handschriften, p. 305.

[192]) Couturat, Logique, p. 183 note 2.

[193]) ,,non nulla inedita Pascalii legenda accepi, sed pleraque mathematica." Lettre à Seckendorf citée pl. haut.

[194]) Lettre à Remond, 14 mars 1714. Gehrardt, Philo., t. III, p. 613.

[195]) Lettre à Périer, 30 août 1675. Id., Briefwechsel, p. 133 et 135. Leibniz en parle en details dans une lettre à Placcius du 27 novembre 1686. Dutens, t. VI, p. 34.

aussi des manuscrits inédits de Descartes[196]), il est plus difficile d'entrevoir ce qu'il leur doit, parce qu'il ne l'a jamais reconnu. Leibniz, assez jaloux du grand philosophe qu'il considérait un peu comme son rival, a toujours essayé d'en ravaler les découvertes plutôt que de lui rendre justice[197]). Et cependant il se rattache plus peut-être à Descartes qu'a Pascal: alors que celui-ci avait voulu employer un procédé synthétique, Leibniz „reste fidèle a l'analyse cartésienne" cherchant seulement à la perfectionner et arrivant, finalement, à la généraliser[198]).

A ces ressources qu'il a tirées de ces mathématiciens et de ce philosophe, nous devons ajouter celles qu'il a puisées dans ses propres recherches et dans la tournure même de son esprit. Le principe du calcul différentiel, a-t-il dit, est que chaque quantité étant composée de ses éléments, chaque élément peut être considéré comme une fonction de la quantité elle-même, pour ne pas multiplier les lettres inconnues; il en résulte une certaine méthode de calcul, avec un algorithme approprié, soit que les éléments soient comparables à des quantités, comme dans les séries numériques ou les quantités definies, soit qu'ils soient incomparablement plus petits, comme dans les quantités continues, ce qui faisait dire à Tschirnhaus que la méthode de Leibniz était un résumé de résumé[199]).

On peut, d'ailleurs, en envisager la découverte à un double

---

196) V. pl. haut, t. XXXIII, p. 75 n. 54.

197) V. Leibniz historien, p. 478 note 3.

198) Foucher de Careil, art. cité, en partie d'après un passage cité de la méthode de l'universalité, où il faut, dit-il, réduire les figures différentes en harmonie „par une méthode analytique, au lieu de synthétique", comme Desargues et Pascal. Couturat, opusc., p. 98.

199) „Nervus veri calculi differentialis est. unam quamque quantitatem habere sua elementa, et elementum tanquam affectionem quandam seu fonctionem quantitatis ipsius considerari posse, ne literae incognitae praeter necessitatem multiplicentur, atque inde certa quadam calculandi ratione pendere, algorithmo proprio comprehenda, idque locum habere, sine elementa sint comparabilia quantitatibus, ut in seriebus numericis seu quantitatibus discretis, sive incomparabiliter minora, ut in quantitatibus continuis, ubi compendium est majus. Dn. Tschirnhausius de meo methodo dicere solebat, esse compendium compendii." Lettre à Chr. Wolf s. d. (après le 19 juillet 1716). Gehrardt, Halle, 1860, p. 186.

point de vue, logique et métaphysique. Si on considère le premier, elle se rattache nettement à la „caractéristique“ et à la „combinatoire“. Leibniz a recherché toute sa vie ce qu'il appelait la caractéristique universelle, c'est-à-dire l'emploi de caractères on de signes servant de symboles aux choses et aux idées, dans le genre de l'arithmétique et de l'algèbre, mais d'une nature plus générale[200]). A Paris même, il exprimait ces mêmes principes dans un fragment écrit en français intitulé „de la méthode de l'universalité“, où il étudait les différents caractères, signes et lettres, les opérations diverses et appliquait les premiers aux infinis et aux infiniment petits[201]). Lui-même déclarait plus tard que sa découverte du calcul infinitésimal provenait de la recherche de symboles nouveaux et généraux, destinés à désigner des rapports et des fonctions et celui de ses compatriotes qui s'est le plus occupé de ses travaux mathématiques a pu dire que „l'algorithme qu'il a si heureusement choisi pour l'Analyse supérieure doit être considéré simplement comme un résultat de ces recherches; il n'est originairement rien autre chose . . . qu'une caractéristique, qu'un calcul opératoire[202]). „C'est aussi à la combinatoire, c'est-à-dire à „la science générale des formes et des formules“, qui était pour lui „le véritable art d'inventer“, et aux combinaisons qu'il en faisait, qu'il rapportait l'invention de la quadrature arithmétique et du calcul infinitésimal lui-même[203]).

Ce processus logique n'est cependant pas la seule racine que cette grande découverte ait eue dans l'esprit de Leibniz: elle se rattache à sa conception générale du monde. Non seulement „l'idée des différents ordres de grandeur, dont chacun est infini par rapport au suivant, est une idée fondamentale sur laquelle reposait toute sa philosophie“[204]); mais encore celle-ci peut, croyons nous, se ramener entièrement a la notion de continuité[205]). S'il en est ainsi, Leibniz devait tendre à mesurer aussi exactement que possible les

[200]) Couturat, Logique, p. 81—84.

[201]) Id., Opusc., p. 97—143, surtout p. 97—107.

[202]) Id., Logique, p. 83—87. reproduissant p. 85 un passage de Gehrardt.

[203]) Id., p. 288 et 295.

[204]) A. Lalande, Lectures sur la philosophie des sciences. Paris. 1893, p. 107.

[205]) Voir notre Leibniz historien, livre II. chap. VI: la philosophie de l'histoire, surtout p. 667—694.

grandeurs continues, qui jusqu'alors échappaient au calcul, en leur cherchant en quelque sorte une unité qui leur fût appropriée: c'est ce qu'il a fait en découvrant le calcul infinitésimal, dont l'unité toute conventionnelle est l'élément infiniment petit[206]), et dont on a pu dire „qu'il est pour le mathématicien ce que le microscope est pour le naturaliste"[207]).

A côté de ces inventions théoriques, Leibniz en fit d'autres, d'un caractère éminement pratique, qui se rapportaient aux mathématiques. A son arrivée à Paris, il aimait „surtout à apprendre à connaître les machines et à en inventer[208]). „Comme ils'occupait alors principalement d'arithmétique, il voulut, à l'imitation d'un instrument à compter les pas, construire une machine qui effectuerait des opérations numériques[209]); peut-être l'exemple de Pascal, qui avait inventé un appareil pour faire des additions et des soustractions[210]), n'y fut-il pas étranger. La machine arithmétique de Leibniz était construite avant 1673, puisqu'il la montra à la société royale de Londres[211]); un des membres de cette société, nommé Moreland, lui en fit voir une qu'il avait, d'après le système de Neper, actionnée par des bâtons, et qui n'effectuait aussi que les deux premières opérations[212]). Leibniz, tout en se servant de roues dentées, profita sans doute de ce modèle, car il passa toute l'année à améliorer son modèle[213]); la machine perfectionnée ne fut guère terminée qu'au printemps de 1674, quand Leibniz eût trouv

206) V. surtout sur ce caractère métaphysique du calcul et les rapports avec la physique et la psychologie, E. Boutroux, éd. on de la Monadologie. Paris, 1881, p. 10—11.

207) Hoefer, Nouvelle biographie générale, t. XXIX, p. 491.

208) Lettre à Bernouilli citée pl. haut, p. 27 n. 149a; la figure dans Couturat, Logique, p. 116 n. 1.

209) Id., p. 295 note 4.

210) Dictionnaire de Chaufe pié, t. III, 1753, art. Pascal.

211) V. pl. haut, p. 28 n. 152. Sur cette machine, v. lettre à Oldenburg, 8 mars 1673, et lettre s. d. (fin 1673). Gehrardt, Briefw. p. 81—82 et Klopp, t. III, p. 62—63.

212) Lettres à Oldenburg et Th. Burnet, 9 février 1673 et 1/11 février 1697. Id., p. 73 et Philo., t. III, p. 196.

213) „Sed et machina arithmetica me sibi subinde vindicat, quae nunc properat ad metam." Lettre à Huet, début de mars 1673. Id., p. 9 66).

un homme de bonne volonté, après avoir subi beaucoup de retards de la part des ouvriers et avoir beaucoup dépensé[214]).

Déjà il en avait fait connaître au moins le principe à l'Académie des sciences[215]); il montra la machine elle-même à cette société[216], et à Colbert[217]), qui ordonna d'en „faire en grand . . . pour l'usage de l'observatoire Royal", et en destinait „d'autres pour les bureaux des finances[218])". Au début, Leibniz n'en possédait qu'un spécimen, mais le constructeur avait promis d'en fabriquer plusieurs autres[219]); il tint sans doute parole car, moins d'un an après, il en existait trois exemplaires, dont l'un devait être présenté au roi, l'autre offert à l'observatoire royal pour les calculs astrononiques et le dernier mis à la disposition de Colbert. Sur l'ordre de ce ministre, on les vendait 100 pistoles pièce; la machine pouvait effectuer les quatre opérations avec douze chiffres[220]). Les savants à qui il la montra, Huygens, Arnaud et les frères Périer l'admirèrent beaucoup, et trouvèrent qu'elle était bien supérieure à celle de Pascal[221]). Toute cette construction paraît avoir beaucoup occupé Leibniz, suspendu ses correspondances et son „premier train de vivre"[222]), sans doute parce qu'il devait surveiller de près les ouvriers[223]). Aussitôt l'achèvement de cet instrument, il paraît

---

[214]) „Instrumentum Arithmeticum tandem aliquando, post maximas difficultates sumplusque non parvos, feliciter absolutum esse . . . Exemplum ejus non nisi unicum nunc quidem habeo, idque vix nuper absolutum. Antea enim, quanquam effectum dudum, nonnihil tamen claudicabat. Lassam aliquot opificium patientium, atque negre tandem hominem inveni, qui honorem lucro praeferret. Respirat ille nonnihil . . . Sed promisit opus mox iterum aggredi, plurasque eadem opera elaborare." Lettre à Oldenburg, 15 juillet 1674. Dutens, t. III, p. 27—28.

[215]) Lettre à Jean-Frédéric, 26 mars 1673. Klopp, t. III, p. 266—7.

[216]) Lettre de Papin, 23 juillet 1705. Gerland, p. 347.

[217]) AA. EE. 1717, p. 328.

[218]) Lettre à Jean-Frédéric, 21 janvier 1675. Klopp, t. III, p. 273.

[219]) V. pl. haut, note 214.

[220]) Lettre à Linsingen s. d. (après le 15 mars 1675). Klopp, t. III, p. 278.

[221]) Lettres de Thoynard et à Th. Burnet citées pl. haut, p. 7 n. 3 et p. 50 n. 1. Cf. passage français qui fait suite à celui que nous citons pl. bas.

[222]) Lettre citée pl. haut, note 218.

[223]) Cf. pl. haut, p. 26 n. 146.

avoir inventé une machine algébrique pour résoudre les équations (décembre 1674[224]), rebuté sans doute par les difficultés, il ne la fit sans doute jamais construire, car il n'en a jamais parlé.

Il ne se borna pas à exécuter et à concevoir ces machines. Toujours à l'affût de la nouveauté, il profita, semble-t-il, des découvertes de Huygens sur le pendule pour inventer „une montre portative" qui devait être „de la dernière justesse"[225]). Il invoquait comme principe „qu'un ressort estant rebandé an même point se débandera toujours en même temps" s'il peut le faire subitement; aussi proposait-il d'en „employer deux, dont l'un jouerait, pendant que le premier mobile de l'horloge rebanderoit l'autre" et montrait qu'avec ce système on pouvait se passer de fusée et de chaînette. Leibniz donnait de ce principe une „démonstration toute géométrique", qu'il rattachait à „l'art des combinaisons"[226]), c'est-à dire à la combinatoire; malheureusement il ne put jamais faire construire cette machine, faute de trouver un bon ouvrier[227]).

Tout ce qui concernait la mécanique pratique lui semblait, d'ailleurs, également interessant: il connaissait „mille modelles instruments et inventions jollies" des frères Des Billettes[228]), assista sans doute à la représentation qui se fit à Paris Sept. 1675 sur la rivière de Seine, d'une machine qui sert à marcher sur l'eau"[229]) y connut la manière „de détacher promptement les chevaux du carrosse quand ils prennent le mors aux dens"[230]) et, sans doute beaucoup d'autres inventions ou procédés.

(La suite au prochain numero.)

---

[224]) Couturat, Logique, p. 115 note 4.

[225]) Arnaud au landgrave de Hesse, s. d. Cité par Sainte-Beuve Post Royal, 3e ed. 1867, t. V, p. 444.

[226]) Extrait d'une Lettre de Mr. de Leibniz à l'Auteur du Journal, touchant le principe de justesse des Horloges portatives de son Invention. Journal des Savans du 25 mars 1675, p. 94—99 surtout p. 94 et 96.

[227]) Remarques sur les horloges tirées des Mémoires de Trévoux de 1718. Dutens, t. III, p. 503—4.

[228]) Lettre à Alberti citée pl. haut, t. XXXIII, p. 71.

[229]) Bodemann, Handschriften, p. 333.

[230]) Lettre à Varignon, 18 janvier 1713. Gehrardt, Math. t. IV, p. 192.

III.

Alexius Meinong.

Ein Gedenkblatt.

Von

Dr. Wilh. M. Frankl.

Ein Leben, geweiht der Erkenntnis, ist an uns vorübergegangen. Am 29. November 1920 hat man Meinongs Leichnam in die Erde gesenkt.

Alexius Meinong, aus dem deutschen Geschlechte Derer von Handschuchsheim, wurde am 17. Juli 1853 zu Lemberg geboren. — Ursprünglich für die juridische Laufbahn bestimmt, wandte er sich erst nach vollendetem historischen Fachstudium endgültig der Philosophie zu.

Und da möchte ich es keineswegs für nebensächlich halten, daß seine erste Betätigung auf philosophischem Gebiete die für das Nebenrigorosum von dem damaligen Historiker selbstgewählte kritische Beschäftigung mit Kants „Kritik der reinen“ und auch „der praktischen Vernunft“ war, und daß er anderseits in Brentano einen Lehrer gefunden hat, geeignet, ihn aller bloß autoritativen oder auch suggestiven Beeinflussung seitens Kant zu entziehen. Damit mag nämlich zusammenhängen, daß Meinongs Forscherarbeit sich zunächst zwar an Speziellem und Speziellstem betätigend, doch gelegentlich zum Schlusse solideste Stellungnahme z. B. in den Problemgängen der Kantschen Antinomien ermöglicht hat.

Zweifellos stand Meinong, wie er selbst in seiner letzten Veröffentlichung, in der er einen konzisen Überblick über sein Leben und Wirken gibt (A. Meinong in „Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen“, erschienen 1921), „unter dem Einflusse der empi-

ristischen Stimmung des 19. Jahrhunderts". — Dieser Stimmung entspricht die — allerdings vorwiegend kritische Beschäftigung mit Hume (der erste Band seiner Hume-Studien „Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus" erschien 1877).

Im Sommersemester 1878 begann Meinong seine akademische Lehrtätigkeit an der Universität Wien.

Im Spätherbst 1882 wurde er als Extraordinarius an die Stätte seiner dauernden Wirksamkeit, nach Graz berufen. Im selben Jahre erschien der Hume-Studien zweiter Teil „Zur Relationstheorie".

Ein berechtigter empirischer Zug ist Meinong immer verblieben. Dem entsprechen seine psychologischen Feststellungen, wie die über Existenz und Wesen der Annahmen (Über Annahmen, I. Aufl. 1902, II. Aufl. 1910), der Urteilsgefühle (Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie, 1894, Über Urteilsgefühle, was sie sind und was sie nicht sind, 1905), der Annahmegefühle (Über Annahmen), wobei er dankenswerte psychologische Arbeit auf neuen Bahnen geleistet hat, und endlich seine Lehre von der fakultativen Selbstpräsentation des Psychischen (Über die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, 1906).

Nachdem Meinong 1889 zum Ordinarius ernannt worden war, in welchem Jahre er sich mit seiner Lebensgefährtin zu glückliche Ehe verband, welchem Bunde ein Sohn entsprossen ist, errichtete er 1894 in Graz das erste österreichische psychologische Laboratorium und begründete 1897 ein philosophisches Seminar, das di Fortsetzung der von ihm früher gegründeten philosophische Sozietät war.

Nunmehr entfaltete sich seine Lehrer- und Forscherindividualitä voll und ganz.

In seinen Vorlesungen gab es keine Phrasen, überhaupt kei überflüssiges oder der Sache nicht angepaßtes Wort. Jede Sach erhielt den ihr entsprechenden Namen. Auf die Ausbildung eine korrekten Terminologie legte er mit Recht großes Gewicht.

Die Wucht der Gedanken ergriff um so mehr, je weniger ab sichtliche Rhetorik in Anwendung kam.

Niemals waren seine Darlegungen rein referierend, sondern stet entwickelnd.

Und da gab es kein αὐτὸς ἔφα nach der gewöhnlichen Auffassun des Wortes, obgleich ihm der engere Kreis seiner Schüler, dem an

zugehören ich zum Wertvollsten meines Lebens zähle, kaum mindere Verehrung entgegenbrachte als weiland des Pythagoras Jünger diesem.

Mit offenen Karten trat er vor sein Auditorium; aber freilich: nur wer von Anfang an seinen Kollegien mit Aufmerksamkeit gefolgt war, hatte Anspruch darauf, das Ziel selbsteigener Erkenntnis zu erreichen. — Wer das aber tat, der wurde noch jedesmal von Achtung für die exakte Art ergriffen, in der Meinong sein Wissen und die Probleme, die es ihm stellte, auseinanderlegte. Mitdenkend gelangte ein jeder von uns im großen und ganzen zu denselben Ergebnissen und es war, als ob Meinong selbst eben erst zu ihnen gelangt wäre.

In der Erweckung von Interesse besaß er eine wahre Meisterschaft. Er liebte es, erst nach weitgehender Ausgestaltung gegensätzlicher Auffassungsmöglichkeiten, nach ausführlicher Besprechung in Betracht kommender Probleme, auf möglichst breiter Tatsachengrundlage — in all diesem an Aristoteles erinnernd — Entscheidungen zu treffen, so daß sein Vortrag dramatischer Spannung kaum jemals ganz entbehrte.

Aber er scheute sich auch nicht, gelegentlich keine Entscheidung zu treffen — er war kein Parteiphilosoph. So fest er zu seinen Erkenntnissen stand — trotz geduldigstem Eingehen auf Gegenreden, wie sie privatim immer gestattet waren, — so wenig ließ er sich vorschnell — im Namen etwa einer falsch verstandenen sittlichen Forderung — eine Entscheidung aufzwängen.

Polemik, der er keineswegs ausgewichen ist, hat er doch niemals in seine engere Lehrtätigkeit einbezogen.

Auch hat er sich nie gescheut, seine Positionen entsprechend seinem „Prinzipe der kritischen Unabgeschlossenheit alles Erkennens“ (s. Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, S. 455), wie seinem beständigen Fortschreiten gegenüber natürlich, öffentlich einer Revision zu unterziehen. Übrigens hat die an die Präzision der Mathematik heranreichende, lichtvolle Darstellungsweise nur selten solchem Substitutionsbedürfnis Raum geboten. Bei der von Meinong geschaffenen, sich auf über 3000 Seiten belaufenden Literatur ist es diesbezüglich von Wert, auf das von seinen Schülern besorgte und mit Zusätzen versehene Sammelwerk (A. Meinongs Gesammelte Abhandlungen bei J. A. Barth, Leipzig 1914 — der dritte Band ist noch ausständig und soll auch bisher noch nicht Ediertes auf-

nehmen), sowie vor allem auf die nunmehr erschienene Selbstdarstellung seiner Lehre (bei Felix Meiner, Leipzig 1921) verweisen zu können.

Ein Liebhaber von Gründlichkeit war Meinong ein Anhänger des nonum prematur in annum, wofür in den Augen der Eingeweihten sein über 900 Seiten umfassendes Werk „Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit" Zeugnis ablegen dürfte — trotz aller Neuheit der darin vorgetragenen meisten Konzeptionen.

Nichtsdestoweniger folgen auf dieses Werk weiter Publikationen ganz neuesten Inhalts in kluger Zurateziehung dessen, was ihm noch zu leben vergönnt war; und zwar „Über emotionale Präsentation" und „Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes" unter den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissenschaften, der er seit 1906 als korrespondierendes, seit 1914 als wirkliches Mitglied angehörte.

Noch 1919 erschien seine sachlich von sehr langer Hand vorbereitete Exposition des Dispositionsgedankens (Allgemeines zur Lehre von den Dispositionen, in „Beiträge zur Pädagogik und Dispositionstheorie", Prag, A. Haase, 1919).

Und auch diese letzten Publikationen legen Zeugnis ab dafür, daß die Jahre die Klarheit seines Geistes nicht getrübt, die Energie seines Denkens nicht gemindert haben.

In der Nacht vom 27. auf den 28. November 1920 schloß sich sein Auge für dieses Leben, nachdem ihm am 18. April 1915 Dr. Stephan Witasek, a.o., der sich abgesehen von und im Zusammenhang mit eigener Forschertätigkeit um die Vertretung der Meinongschule nach außen hin literarisch bestens verdient gemacht hat, vorangegangen war.

Durch die seinerzeit pflichtmäßigen Kollegien über praktische Philosophie wurde Meinong veranlaßt, sich mit den Problemen der von ihm als allgemein (nicht nur als ökonomisch) konzipierten Werttheorie zu befassen und hat hierbei dauernd gangbare Wege gewiesen. Spät erst, in Verfolgung des Gegenstandsgedankens (s. w. u.!), der dazu führte, auch dem Fühlen und dem Begehren eigene Gegenstände zuzuschreiben (Über emotionale Präsentation, 1917), gelangte Meinong zur Feststellung des im Werterlebnisse präsentierten Wertes, auf Grund wovon einerseits Kants „kate

gorischer Imperativ", anderseits Brentanos „richtig charakterisiertes Vorziehen" in gebührendem Lichte erscheint.

Die schon gestreifte, empirische Richtung des 19. Jahrhunderts hatte in dem berechtigten Wunsche, der Erfahrung in der Theorie zu gebührender Anerkennung zu verhelfen, die Neigung, in Empirismus und Psychologismus auszuarten, letzteres hauptsächlich hinsichtlich anempirischer Materien. — Meinong, dessen Methode, wie er selbst resümierend sagt, darin bestand, „sich von den Tatsachen führen zu lassen", hatte 1. extrem nominalistischen Auslassungen gegenüber die Existenz des Psychischen, dessen Ausdruck (Über Annahmen II, § 4) günstigenfalls Sprechakte sind, betont (so schon in Hume-Studien), 2. hat er mit höchstem Nachdruck auf die Eigenart des jenem Psychischen zugehörigen Gegenstandes hingewiesen der dann die Bedeutung (Über Annahmen a. a. O.) von solchem Gesprochenen ausmacht; was dann weiter zur Postulierung der allgemeinen Gegenstandstheorie als eigener Wissenschaft geführt hat, deren Interessen er daraufhin vollbewußt gedient hat (Über Gegenstandstheorie, 1904, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1907, Über Annahmen II, Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, 1915, Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes, 1918)[1]). (Auch vorher zeigt sich schon gegenstandstheoretische Richtung, so in: Hume-Studien II, Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, 1891, Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes, 1896, Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung, 1899, Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz, 1903.)

Während nämlich das Empirische an dem eventuellen Gegenstande, sofern eben Wissenschaft auf dasselbe Anspruch macht, den empirischen Wissenschaften angehört, erübrigt, das a priori

---

[1]) Meiner wiederholten und gelegentlich auch wohl zu begründen versuchten Behauptung, daß es Postulate gäbe als Sätze, die weder a priori noch a posteriori einleuchten, sowie daß das allgemeine Kausalgesetz als ein Postulat in diesem Sinne aufzufassen sei (Frankl, Zur Lehre von der Kausalität in Ostwalds Annalen der Naturphilosophie VIII. Bd. und auch sonst) ist durch diese Schrift wie durch ein diesbezügliches Kapitel des vorhergenannten zum größten Vorteil der Wissenschaft im wesentlichen der Boden entzogen.

Erkennbare an ihm gleichermaßen in apriorische Wissenschaften zu sammeln, sei es in spezielle, dergleichen Mathematik ist und wozu noch andere kommen können, oder sei es in allgemeine Gegenstandstheorie, die, was ihre Allgemeinheit anbelangt, auf empirischer Seite in dem ein Pendant hätte, was mit Recht Metaphysik[2]) zu nennen wäre (s. Über Gegenstandstheorie usw., 1904).

Der erkannten Notwendigkeit, über das in unmittelbarer Erfahrung Gegebene hinauszugehen, tragen auch seine Bemühungen Rechnung, einen Dispositionsbegriff zu bilden, der den Herbartschen Angriffen auf eine Vermögenspsychologie nicht ausgesetzt wäre (s. Phantasievorstellung und Phantasie in Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 45, Jg. 1889 und Allgemeines zur Lehre von den Dispositionen).

So steht Meinong vor uns als ein Lehrer und Forscher, der als solcher seine soziale Pflicht mit ungewöhnlicher Gewissenhaftigkeit erfüllt hat.

„Er war ein Mann. — Nehmt alles nur in allem —
Ihr werdet nimmer seinesgleichen sehn."

Nie wird sein Andenken aus den Herzen seiner Schüler schwinden.

Möge sein Geist immer unter uns walten. Sein Werk wird leben.

Soll geistiger Kraft, was sie an Arbeit geleistet, im Laufe geschichtlicher Entwicklung wiedererstattet werden, so kann es nur wieder durch geistige Arbeit geschehen zur Erhöhung der Werte, die sie — Person noch unter Personen wandelnd — mehr als sich selber geliebt hat.

---

[2]) Auf die Schwierigkeit, die unter solchen Umständen in der Forderung der Allgemeinheit liegt, hat Meinong gelegentlich hingewiesen. Dem Rechnung tragend habe ich bezügliche Behauptungen in „Kritische Revision der Hauptpunkte der allgemeinen Wirklichkeitstheorie" in Arch. f. syst. Phil. 23. Bd., 3. H. auf die Sphäre der Konstatierbarkeit eingeschränkt.

Rezensionen.

Karl Reinhardts Poseidonios.

Von I. Heinemann. Breslau.

Seit etwa einem Menschenalter ist Poseidonios ein Lieblingsthema der philologischen Forschung. So spärlich die Reste sind, die uns von ihm geblieben, so mächtig ist sein Einfluß auf zahlreiche uns erhaltene Schriftsteller; sowohl zu deren Dekomposition wie zur Wiedergewinnung des Bildes des letzten Polyhistors des Altertums versuchte man, den Einflußkreis des Poseidonios genauer zu bestimmen, wies zunächst auf Grund der Übereinstimmung mit den Fragmenten die Abhängigkeit einiger Schriften von ihm nach, gewann durch den Nachweis des Zusammenhangs mit jenen sekundären Zeugnissen wieder andere, bis sich die Forschung fast automatisch wie eine Schraube ohne Ende in die hellenistische und bald auch in die urchristliche Literatur immer tiefer einbohrte. Schade nur, daß, je weiter man sich von dem bezeugten Ausgangspunkte entfernte, mit den Ergebnissen zugleich die Unsicherheit wuchs, so daß es nicht bloß zu zweifelhaften, sondern auch, wie namentlich bei der Erforschung der Schrift über die Götter, zu widerspruchsvollen und sicher falschen Ergebnissen kam. Während nun aber der erste Band meines Buches „Poseidonios' metaphysische Schriften" (Breslau, Marcus, 1921) eine sichere Grundlage der Forschung durch Herausarbeitung der Eigenart des Poseidonios in ihrem Gegensatz zu Vorgängern, Zeitgenossen und späteren Benutzern zu gewinnen suchte, wendet sich das wenige Wochen später erschienene Buch Karl Reinhardts, „Poseidonios" (München, Beck, 1921), mit der Leidenschaft des Künstlers gegen den seelenlosen Mechanismus des seitherigen quellenkritischen Betriebes. Was man gesucht, sind nach Reinhardt bestenfalls Stellungnahmen des Poseidonios, also bloße Formeln, während die Wissenschaft „aus Formeln Form zu deuten" (S. 57), zu der „inneren Form" einer Persönlichkeit, ihrer letzten Denk- und Seinsnotwendigkeit vorzudringen hat. Auch die Quellenkritik muß „eine Wissenschaft der Formen werden" und statt die unmoralischen (379) Parallelennetze zu werfen, vielmehr zu ermitteln suchen, ob ein Schriftwerk Spuren der eigenartigen, ja, einzigartigen Persönlichkeit des Poseidonios aufweist.

Jene „Form", die somit für Reinhardt zugleich Ausgangspunkt und Zielpunkt der Untersuchung bildet, gewinnt man durch nachfühlende

Auswertung der überlieferten und der quellenkritisch neu erschlossenen Fragmente. Poseidonios war vielleicht der größte Augendenker der Antike (S. 5), „sein System ist die reinste Philosophie des Auges — das der alten Stoa Philosophie in Postulaten, Formeln, Syllogismen" (S. 6). Und haftete die Empirie an den nackten Tatsachen, so ist er geradezu „der Mystiker der Ursachenerkenntnis, der Ekstatiker der Ursachenforschung, der durch Welterklärung in das All hineinstrebt, dem Erkenntnis Unio mit dem Kosmos ist" (S. 421). Nicht nur seine Physik, auch seine Darstellung der Völker fragt stets nach letzten Ursachen. Oder vielmehr: es drängt ihn, die eine letzte Ursache, die alldurchwaltende Lebenskraft, nachzufühlen und nachzuweisen in all ihren Erscheinungen. Es schwinden die Grenzen des Organischen und Anorganischen: die Kraft des Pneuma kann sich der „Vitalist" zunächst nur im Organischen klarmachen als Kraft der Wurzeln, die Fels und Klippe sprengen; „so kommt er, wenn er vom Elementaren redet, ins Organische, wie er, wo er vom Leib und seinen Kräften redet, ins Elementare kommt. Der Übergang von einem ins andere, eben das ist das Erklärende" (S. 144). Seine Theologie ist daher „kosmisch-vitalistisch; sie diktiert die Zwecke nicht vom Menschen aus, sondern erschaut sie im Wirken der Naturkräfte, in den natürlichen Zusammenhängen selbst" (S. 147). Erklärt Aristoteles jede meteorologische Erscheinung aus ihrem Begriff, so schiebt sich für Poseidonios „an Stelle des Eidos der Prozeß" (S. 175). „Suchte die alte Stoa die Welt zu erklären aus der Vernunft, dem stoisch kalkulierenden Intellekt, so setzt Poseidonios an Stelle der Vernunft die Kraft: er denkt genetisch, dynamisch" (S. 275). Dieser Kraftbegriff bestimmt im Gegensatz zu Platon auch die Seelenlehre und schlägt die Brücke zwischen ethischen und physischen Problemen (S. 310): das Spiel der Kräfte in der Seele ist das Abbild desjenigen in der Natur. — Ergibt sich hiernach ein wesentlich vertieftes[1]) Bild des „Naturerforschers" (einschließlich des Sittenschilderers und Psychologen), so erscheint Reinhardt die seitherige Vorstellung von dem Metaphysiker und Theologen völlig verfehlt. „Jener Geist, der, der spaltend Welt und Mensch entzweireißt, enthebt sich anderen Gründen, als den weiten, allbelebten Flächen, auf die unser Auge schaut." Auch in der Schrift über die Mantik kam es Poseidonios nur auf Kausalerklärung an (S. 459); „erst bei Cicero erscheint als Zeugnis und Beleg, was einst Erklärungsmaterial zu einer Psychologie der Mantik war; und was ursprünglich theologische und physikalische Erklärung war, wird zum Beweis für die Möglichkeit und Existenz der Mantik" (S. 423). An ein Leben nach dem Tode hat er geglaubt; aber welche Art von Dauer er angenommen, bleibt im Dunkeln (S. 471).

[1]) Ob freilich die Begriffe Kraft und Leben für Poseidonios denselben Klang und Gefühlswert haben wie für einen Zeitgenossen der Philosophie des *élan vital*, ist eine wichtige, nur aus Raummangel hier übergangene Frage.

Ob sein religiöses Bedürfnis eines besonderen Gegenstandes bedurfte, wissen wir nicht; „jedenfalls ging es nicht in Sehnsucht nach Selbstvergottung auf, sondern in der makrokosmischen Idee des großen Menschen, der Gott in sich trägt, weil er Mensch ist" (S. 480).

Die Eigenart und der Reiz des Reinhardtschen Buchs liegt in seinem Künstlertum. Nicht durch gelehrtes Sammeln und behutsames Sichten sucht es sich seinem Gegenstand zu nähern, sondern durch Nachfühlen und Einfühlen. Der Vorwurf, den Reinhardt gegen seine „schulmeisterlichen" Vorgänger erhebt, daß sie sich in Poseidonios hineindeuten, trifft, soweit es ein Vorwurf ist, in noch höherem Grade ihn selbst: in dem Kampf des „bis in die Knochen heterodoxen" Augendenkers gegen allen geisttötenden Formalismus, in seinem Erspüren lebendiger Triebkräfte hinter den starren Erscheinungen spiegelt sich Reinhardts eigenes Ringen nach der Erkenntnis schöpferischer „Form" und sein Widerwille gegen die wirklichkeitsfremden Methoden eines bei bloßen „Stellungnahmen" Halt machenden Gelehrtentums. Soweit Reinhardts Buch eine wirkliche Vertiefung unserer Erkenntnis des Poseidonios bringt, liegt der Grund in dem Vorhandensein solcher dem antiken und dem modernen Gelehrten gemeinsamer Züge, die Reinhardt energisch, geistvoll und überzeugend herauszuarbeiten weiß. Aber dieser selbe künstlerische Formwille führt dazu, daß Reinhardt diejenigen Züge seines Helden, die seinem eigenen Wesen widerstreben, entweder nach Möglichkeit hinwegdeutet, wie den Dualismus und Teile der Metaphysik, oder, wo das beim besten Willen nicht gelingen will, wie bei der moralisierenden Geschichtsauffassung, der gar nicht „heterodoxen" Neigung zur Anlehnung an Vorgänger und der Eschatologie, sie nur nebenher anerkennt, ohne daß sie auf den Kern bezogen und das Gesamtbild durch sie im mindesten modifiziert würde. Wie im großen, so geht es im einzelnen, und hier ist das Verfahren vielleicht noch deutlicher. Wenn etwa Reinhardt die seiner Auffassung unbequemen Schlußworte der Telosformel „in keiner Weise sich fortreißen lassend durch den vernunftlosen Seelenteil" einfach fortläßt (S. 329); wenn er zwei Zitate aus Kratippos in De Div. in dem Sinn umdeutet, daß Cicero „um eine stoische Erklärung für die Mantik darzustellen, nach seinem eigenen ausdrücklichen Zeugnis mehr noch an den obskuren Peripatetiker als an den großen Stoiker sich hielt" (S. 434), so legen solche Einzelheiten, die hier ausschließlich psychologisch bewertet werden sollen, die Frage nahe, ob nicht die Ähnlichkeit zwischen unserem Gelehrten und Poseidonios (der freilich solche Methoden meisterhaft handhabt) wesentlich weiter geht als im wissenschaftlichen Interesse erwünscht wäre; wir ahnen, mit welcher Kraft (und in welcher Richtung) ein Formwille, der den Basalt der Zeugnisse vergewaltigt, mit dem biegsamen Material hypothetisch zu deutender Sekundärquellen schalten wird.

Der Raummangel nötigt uns, den Nachweis auf denjenigen Punkt

zu beschränken, an welchem der neue „Poseidonios“ mit dem alten am wenigsten gemein hat: die Zusammenhänge von Metaphysik und Ethik.

Durch die Ethik der alten Stoa ging ein Riß. Einerseits sanktioniert sie die Selbstliebe, d. h. die Liebe zum empirischen Ich, Seele und Körper; andererseits fordert sie eine Lebensführung, die dem Bedürfnis des Geistes nach Konsequenz die elementarsten Wünsche des Körpers opfert. „Wieso laßt ihr den Körper so plötzlich im Stich?“, fragten ihre Kritiker (Cic. Fin. IV, 26) mit Recht. Es gab zwei Wege, aus der Sackgasse herauszukommen. Entweder man erkennt das Körperliche als mitbestimmend für das Lebensziel an, reformiert also die Ethik aus der Psychologie; das tat z. B. Antiochos; oder man reduziert jenes Ich, dessen Befriedigung wir erstreben dürfen und sollen, auf das Selbst, d. h. den vernunftbegabten Seelenkern: so verfuhr Poseidonios. Eudaimonie ist ihm Wohlbefinden des Daimon. Und „die Ursache der Affekte ist, daß man nicht überall dem Daimon in sich selber folgt, der gleichen Ursprungs und Wesens ist mit demjenigen, der die ganze Welt durchwaltet, sondern sich zuweilen hinreißen läßt von dem Niederen und Animalischen“. Man lese die oft zusammengestellten Zeugnisse über das Lebensziel etwa bei Reinhardt (S. 329ff.) nach; es ist eitel Willkür, wenn er die scharfe Antithese des Daimon und des „logoslosen Seelenteils“, wie die Telosformel sagt, in eine „Stufenfolge“ der Seelenkräfte umzudeuten sucht und überdies eine Theorie nur von der psychologischen Seite nimmt, die in erster Linie das Recht und die Gültigkeit der ethischen Forderung begründen sollte, und zwar aus der Metaphysik. Nur weil Reinhardt von der Entwicklung der Ethik seit Chrysippos nur eine ganz vage Vorstellung hat (die Analyse von Cic. Off. scheint ihm unergiebig: S. 4, 1), setzt er bei Poseidonios nicht die bezeugten Fragestellungen der hellenistischen Zeit, sondern nur solche voraus, die zugleich uns beschäftigen, übersieht er die bewußte Opposition des Poseidonios gegen seinen Lehrer Panaitios, der ihm als „Augendenker und Ätiologe“ schwerlich nachstand, aber die Ethik von der Metaphysik zu lösen strebt und mit utilitarischen Motiven durchsetzt[1]). Wenn Poseidonios das Band zwischen Himmel und Erde wieder herstellte, wenn er wieder Pflichten der Menschen gegen die Götter und mantische Offenbarungen der Götter an die Menschen lehrte

---

[1]) Vgl. mein Buch „Poseidonios' metaphysische Schriften“ I. 29ff. Wie der Reinhardtsche Poseidonios überhaupt ein Gemisch aus dem geschichtlichen Philosophen und Panaitios ist, so glaube ich auch, daß von dem großen Stück aus Cicero Nat. d., das R. für seine Darstellung verwertet, sehr viel aus Panaitios stammt. R. selbst denkt freilich nicht daran, auch nur die Möglichkeit der Benutzung dieser von Cicero erbetenen Schrift in Betracht zu ziehen: das gehört zur „Form“ seines Buches.

und im Sehnen nach Wissenschaft und Sittlichkeit Gottes Stimme zu vernehmen glaubte, so mußte ihm weit mehr als an der Kausalerklärung der Möglichkeit solcher Vorstellungen an der logischen Ableitung ihrer Richtigkeit gelegen sein: wer das verdunkelt, verkennt nicht nur „Stellungnahmen", sondern auch den Interessenkreis des Philosophen und die Gesamtrichtung seines Denkens.

Wenn dies verengerte Urteil zur Wünschelrute wird, mit der man auf die Quellensuche geht, so lassen sich die Ergebnisse denken. Um den Einflußkreis des Metaphysikers Poseidonios nach Möglichkeit einzuschränken, ist Reinhardt keine Annahme zu gezwungen. Seneca soll mit den stoischen Quellen seiner ethischen Briefe so frei schalten wie im Anfang des Büchleins mit Epikur — wiewohl manchmal nur die Rückübersetzung die etymologisierenden Pointen des oft mechanisch wiedergegebenen Originals gewinnen hilft und gerade die Tendenz metaphysischer Begründung der Ethik seiner eigenen, gelegentlich durchbrechenden Anschauung gar nicht entsprach[2]). Die Darstellung der stoischen Theologie bei Cicero soll zu erheblichem Teil aus Antiochos stammen, wiewohl Cicero außer Poseidonios' fünf Büchern die Schrift des Panaitios über die Pronoia heranzog und altstoisches Material bei Karneades fand, starke Benutzung eines Halbstoikers also unnötig und unerklärlich wäre. Für die — gleichfalls ausdrücklich als stoisch bezeichnete — Rechtfertigung der Mantik muß Cicero sich weit mehr an „den obskuren Peripatetiker Kratippos als an den großen Stoiker" gehalten haben. Faßt man zusammen, so ergibt sich, daß gerade der Metaphysiker und Eschatologe, der (auch nach Reinhardt) der Folgezeit weit näher stand als der exakte Forscher, weit schwächer nachgewirkt haben müßte. Für eine solche Vorstellung gibt es nur eine Erklärung: von dem Eschatologen ein deutliches Bild zu machen, schreibt Reinhardt (S. 473), „ist uns nicht gelungen, möchten auch nicht wünschen, daß es gelänge". Der Wunsch war oft der Vater der Erfüllung; der Wunsch des Mißlingens war es immer.

Vollkommen recht hat Reinhardt, wenn er von der Quellenkritik sorgfältigste Beachtung der Eigenart des benutzenden und des benutzten Schriftstellers, von der Darstellung das Aufdecken der Fragestellungen, der Methoden, der Denknotwendigkeiten und das Nachfühlen der Gesamtpersönlichkeit verlangt. Aber freilich zeigt sein Buch, daß eine solche Methode in dem Maße, wie sie über das Bezeugte und Bezeugbare hinausgeht, dem subjektiven Empfinden, ja, dem Werturteil des Forschers Geltung schafft, und daß sie sehr behutsam gehandhabt werden muß, wenn nicht an Stelle der groben Umrisse einer rein doxographischen Darstellung ein lebensvolleres, aber vielfach der Wirklichkeit weit weniger entsprechendes Bild treten soll.

---

[2]) Vgl. S. 163f. und (über Seneca als Übersetzer) S. 76f. und 161, 2 meines Buches.

Kern, B. v., Die Religion in ihrem Werden und Wesen. Berlin, August Hirschwald, 1919.

Es sei mir gestattet, mit ein paar persönlichen Betrachtungen zu beginnen. Seit 1919 liegt Kerns großes Werk vor mir und mahnt zur Besprechung. Immer wieder las ich es, und immer wieder ließ ich mich von seinen kräftigen Armen über die leere Geschäftigkeit des Alltags in die Höhe heben, und doch blieb es bis auf den heutigen Tag unbesprochen. Warum? Die Antwort ist wohl symbolisch für die Aufnahme, die dieses Werk überhaupt bis jetzt gefunden. Die Zeit war zu unruhig, die Ereignisse zu wild, das Chaos des Alltäglichen stellte so hohe Anforderungen an die Leistungsfähigkeit des einzelnen; — und was da vor uns liegt als reife Gabe eines früchteschweren Lebens ist so groß, so sachlich, so ruhig, so überlegen, so alltagsfern — man muß, um ihm in einer Besprechung gerecht zu werden, in einer stillen Stunde seine gesamte Persönlichkeit aus allen Ecken und Winkeln zusammenholen, die Lasten der Stunde, die Befremdung über das Wichtigtun der Dilettanten vergessen, in ruhiger Ewigkeitsstimmung sich über die wirre Fülle der Tendenzen und Ziele der gescheuchten Volksmassen auf einen geistigen Gipfel heben, von wo der Blick in die Täler der Vergangenheit klar schweift und dort jene Lichtquellen entdeckt, deren Strahlen das dunkle Zagen einer an sich selbst verzagenden Gegenwart durchdringen und die ängstlichen Blicke emporlenken zu den im ersten Morgendämmern glänzenden Gipfeln der Zukunft. Solch ein Lichtstrom aus der Vergangenheit für die Zukunft ist Kerns Buch.

Ist heute die Stunde, um ihm gerecht zu werden? Nein, diese Stunde ist auch heute nicht gekommen. Aber — wer weiß, wann sie einmal kommt? Deshalb soll jetzt wenigstens die Dankesschuld nicht länger unbeglichen bleiben.

Es ist das herbe Vorrecht der genialen Persönlichkeit, Fragen zu beantworten, ehe sie in der breiten Masse gestellt sind, Grundlagen zu bauen, die erst allmählich als Grundmauern erkannt werden und deshalb oft für lange als befremdlich schwere, unwohnliche Gebilde angesehen werden. Die Welt ist heute voll von religiösen Problemen, religiösen Bedürfnissen, religiösen Lehren und Neubildungen, religiösen Streitigkeiten, Sicherheiten und Unsicherheiten. Hier in Kerns Religionsphilosophie stehen die Grundmauern fest gefügt, auf denen sich (bewußt oder unbewußt) das Neue, das kommen will, erheben muß und erheben wird.

Historische Erkenntnis sie bleibt — möge sie noch so wild umtost und umbrandet werden — der feste Felsen, auf dem die Sicherheit für alle die ruht, die, wie es Goethe ausdrückt, „zum Geschlechte deren gehören, die zum Lichte streben"

Nie wird religiöses Wissen durch religiöses Meinen ersetzt werden können. Was den Religionen, die jetzt absterbend versinken, einst die

hohe Weihe und starke Kraft gab, war, daß sie zugleich höchstes Wissen, höchste Weltanschauung waren. Und sie brechen zusammen, weil sie es heute nicht mehr sind, weil die Wissenschaft und das Wissen über sie hinausgewachsen sind. Sie haben damit ihren inneren Halt verloren und sinken aus ihrer heiligen Gipfelhöhe in das Getriebe des Marktes, wo sie zerrieben werden. Alle Religionen in ihren verschiedenen zeitlichen Formen sind heute zur Diskussion gestellt und werden alle mehr oder weniger „zerredet" werden. Die Religionen! — ob auch die Religion als solche?

Hier setzt Kerns Buch ein. Was ist die Religion als solche? Sie ist das „höchste, umfassendste und eingreifendste Geistesgebilde" der Menschheit. Sie ist der Brennpunkt und Gradmesser ihrer „Entwicklungsgeschichte". „An der Entwicklung der Menschheit hat sie teilgenommen, hat diese mehr oder minder beherrscht und nichtsdestoweniger inhaltlich unter ihrem Einfluß gestanden. Mit ihr wachsend, keimend und fruchttragend hat das religiöse Leben allmählich ein religiöses Denken erzeugt, dessen Verständnis nur entwicklungsgeschichtlich zu gewinnen ist." Aus dieser Überzeugung heraus stellt Kern seine Religionsphilosophie auf den gesicherten Unterbau der geschichtlichen Betrachtung alles dessen, was irgendwo und überall als Religion empfunden oder bezeichnet ist. Diesem „religiösen Tatbestande" gilt der erste, der analytische Teil des Werkes. Er betrachtet ihn erstens rein sachlich auf seinen Inhalt hin. Er verfolgt ihn dann zweitens aus den Keimen seiner Entwicklung bis zu seiner Systembildung und gewinnt aus der vergleichenden Betrachtung der Systeme die Grundzüge, die für die religiöse Gesamtentwicklung maßgebend sind.

Die elementarste Aufgabe des menschlichen Lebens, wie alles natürlichen Lebens, ist die, sich selbst zu erhalten. In der Selbsterhaltung liegt die ursprünglichste Lebensaufgabe, hier wurzelt auch letzten Endes alle geistige Entwicklung und somit jenes Geistesgebilde, das wir Religion nennen. Die Religion ist ursprünglich nur ein „Hilfsmittel zur Befriedigung des praktischen Bedürfnisses nach einer grundsätzlichen Führung durch die Aufgaben, die das Leben als solches" stellt.

Die primitiven Völker haben eine Religion, die sich von den praktischen Tagesbedürfnissen loslöst oder sich über sie erhebt, etwa eine Naturreligion im Sinne Rousseaus oder mancher nach Glaubenssätzen suchender Theologen nicht gekannt. Die Naturreligion ist der höchste Gesamtausdruck der primitiven Volksgemeinschaft dadurch, daß sie soziale Religion ist und den einzelnen als Teil der unsozialen Stammesgemeinschaft zu bestimmten Sitten, die dem Stammeswohle dienen sollen, verpflichtet. Von persönlicher Religion ist noch nicht die Rede. „Erst wenn wir dies uns gegenwärtig halten, erkennen wir die Naturreligion überhaupt, in der nicht bloß die primitiven Vorstellungen über das geheimnisvolle Getriebe der Außenwelt, das Tasten und Raten nach lebensförderndem Verhalten in ihm und zu ihm, ge-

heiligte Lebensbräuche und Lebenspflichten geborgen sind, sondern neben alledem und innerhalb seiner und durchmischt damit die ersten Keime einer Lebenswirtschaft, einer Stammesorganisation, einer Rechts- ordnung, einer Ethik, eines profanen Naturwissens, einer Heilkunst eines sozialen Erziehungswesens und allerlei andere, vorläufig noch unscheinbare Kulturbestrebungen. In der allmählich eintretenden und entwicklungsgeschichtlich sich steigernden Abspaltung einzelner dieser Geistes- und Lebensrichtungen von der Einheit des religiösen Ganzen sehen wir dann die Übergänge von der Naturreligion zur religions- losen Kultur, neben welcher die eingeengte und spezifischen Eigeninhal annehmende Religion schließlich nur noch ein Bruchstück der geistigen Gesamtentwicklung bleibt."

Aus diesem ursprünglichen sozialen Charakter der Religion ent wickelt sich dann der stetige feste Kern aller Religionen, die Ethik die in der weiteren fortschreitenden Entwicklung von einem Pflichten zwang zu einer Gesetzesethik und schließlich zu einer Gesinnungsethi wird. Dieser feste Kern wird künstlerisch und phantasievoll durc Heilswerte, durch Kultus und Glauben umkleidet und fällt auf höchste Stufe mit der höchsten Philosophie und höchstem ethischen Kultur handeln zusammen. So hoch aber die Religion auch den Menschen führen kann und führen soll, die Wurzel für die religiöse wie alle ander Betätigung des Menschen ist sein Triebleben, sind die Instinkte. „Da Leben muß für seine Erhaltung selber sorgen, und das ermögliche ihm in seiner ersten Entwicklung die angeborenen Instinkte, die i ihrer grundlegenden erzieherischen Wirkung den Menschen bis in sein höchsten Stufen mit der natürlichen Geburtsstätte verkettet halten

Aus der Anerkennung und Weihung dieser notwendigen Leben formen, aus der bewußten Unterwerfung unter die elementaren B dingungen des Lebens, das Furcht und Schrecken einflößt od seine tiefsten Freuden darbringt, entstehen Kultus und rituelle G bräuche. — Die Körperpflege wird in Spielen und Waschungen z Kulthandlung; Wohnungen, Lager, Siedelungen werden rituell geweih die Geistespflege wird als Magie und Zauberpriestertum religiös bewert In höherer Entwicklung treten dann Kultus und Priesterstand an d Spitze der Gemeinschaftsentwicklung „und wir sehen aus den trie haften Keimen die Urformen unserer Kulturreligionen entstehen „Dabei ist hervorzuheben, daß wir erst hier bei dem Wendepunkt a gelangt sind, der uns berechtigt, den vollwertigen Begriff der Religi zu gebrauchen im Unterschiede zu bloßen Keimen einer solche Religion beginnt erst da, wo ihre Keime sich zusammenschließen u den einheitlichen Stamm mit seinen Verzweigungen aus sich hera wachsen lassen, wo bestimmte Auffassungen der äußeren Umgebu in ihren wechselnden Erscheinungen mit der eigenen ethischen Leben betätigung und ihrer Festigung in Kultformen sich zusammenschließe zueinander in gegenseitigen Einfluß treten und aufeinander bezog

werden, um die Auseinandersetzung des Menschen mit dem Leben anzubahnen, zu vertiefen und abzuschließen.“

Kern betrachtet dann die geschichtlichen Systeme, wie sie einander stützen und bedingen, und kommt schließlich zu einem Überblick über die heutige Weltlage der Religion. „Der entwicklungsgeschichtliche Aufbau der Religionssysteme in ihrer Gesamtheit zeigt uns drei klar auseinander tretende Entwicklungsphasen. Die erste und niederste Phase umfaßt das Auftauchen zahlloser religiöser Motive, die ungeordnet nebeneinander liegen, hervorgegangen aus primitiver Umgebungs- und Naturauffassung, ausgestaltet in freier Phantasie und belebt durch den sie aufnehmenden Kultus. In der höheren Phase sehen wir die zerstreuten Motive sich zusammenballen zu größeren, religiösen Ideenkomplexen, sehen wir allmählich jenes Rohmaterial auch innerlich sich ordnen und systematisieren, es entstehen geschlossene Religionssysteme, in denen auch die Ethik eine steigende Bedeutung gewinnt. Im Völkerverkehr berühren sich die Religionssysteme und lösen sich ab, teilen die Entwicklung und das Schicksal ihrer Völker, nehmen reichlich fremde Religionsbestandteile in sich auf und leiten damit einen religiösen Verschmelzungsprozeß ein, in welchem die traditionellen Motive den Kampf ums Dasein zu führen haben. In ihm gehen altersschwache Motive unter, blühen lebenskräftigere Motive auf, um neue zu zeugen oder fruchtlos wieder abzusterben. Ganze Religionssysteme verkümmern und entarten dabei, oder sie zersplittern, um aus den Trümmern neue Systeme erstehen zu lassen. Aber diesem Prozeß ist kein Halt zu gebieten. Der Kampf ums Dasein ergreift die Tradition als solche bis in ihre tiefsten Wurzeln hinein, die ihren Ursprung aus der primitiven Umgebungs- und Naturauffassung trotz aller Wandlungen der religiösen Entwicklung nicht verleugnen können. Diesem Ursprung gegenüber pocht der moderne Zeitgeist mit seiner gereiften Naturwissenschaft erschütternd an die Pforten der Religionen und leitet nun eine vierte Entwicklungsphase ein, welche notgedrungen die Religion auf gänzlich andere Füße stellt; die verwitterten Bausteine der Tradition zerfallen, die aus ihnen erbauten Religionssysteme wanken und bersten, und das Wesen der Religion gewinnt Licht und Luft, um sich frei und lebensfrisch entfalten zu können.“

Nachdem Kern den entwicklungsgeschichtlichen Aufbau der Religion aus dem Triebleben des einzelnen und den sozialen Notwendigkeiten des Gemeinschaftslebens bis in die geschichtlichen Religionssysteme hinein verfolgt hat (S. 1—156), läßt er ihn im III. Abschnitt des analytischen Teils aus den psychologischen Wurzeln emporwachsen. Sein Resultat ist knapp in seinen eigenen Worten, die das Interessante der Ausführungen natürlich nicht ersetzen können, folgendes: Entwicklungsgeschichtlich „können wir drei deutlich sich voneinander abhebende Stufen unterscheiden. Die unterste und erste dieser Stufen ist die Auseinandersetzung des werdenden Menschen mit dem Leben,

d. h. mit alledem, was das Leben erfordert, woraus es Erleichterung, Sicherung und Förderung schöpfen kann. Den religiösen Schwerpunkt bildet auf dieser Stufe die Sucht nach fremder Hilfe und die Magie. Besonders eindrucksvoll ist hierbei der Einblick in die Art und Weise, wie auf dieser Stufe das menschliche Geistesleben aus dem allgemein natürlichen Lebensgetriebe herauftaucht, wie es die äußere Umgebung zu mustern beginnt und in bewußtem Streben sie sich zu unterwerfen versucht. Seine unmittelbare Fortsetzung findet dieses Streben auf der zweiten Stufe, auf welcher der Mensch seinen Umblick erweitert, mehr und immer mehr von der Umgebung zu erfassen versucht, bis zu den Gestirnen und ihrem Wandel vordringt und schließlich die Welt als Ganzes zu begreifen strebt. Auf dieser Stufe werden die Götter geboren, entstehen Weltschöpfungsmythen, und der Blick schweift über das Leben hinaus zu einem Jenseits, in welchem die Toten weiterleben, die Ahnen heilig werden und die Götter thronen. Die Auseinandersetzung mit dieser Welt ist die Aufgabe, die hier ihre religiöse Lösung erfährt. Dabei tritt die Gottesidee in den Vordergrund der Religionen und mit ihr das Verhältnis des Menschen zu Gott, das Fortleben nach dem Tode und der Weg zur Erlangung ewiger Glückseligkeit. In unmittelbarem Zusammenhange hiermit tritt ein neuer Gedanke in den religiösen Gesichtskreis ein: über das Fortleben entscheiden Verdienst und Schuld, entscheidet der im Leben betätigte Seelenzustand. Dieser Gedanke gibt den Anstoß zu einer allmählich aufdämmernden Verinnerlichung der Religion, zur religiösen Formung des innersten Denkens, Fühlens und Wollens. Es ist die Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich, die auf der dritten Stufe der religiösen Entwicklung ihren durchdringenden Ausbau findet. In diesem Ausbau wandelt sich die alte Form der sozialen, ritualen und dogmatischen Religion zu einer Religion der persönlichen Überzeugung, die sich nun auch nicht mehr binden kann an überlieferte oder sonstwie fremde Überzeugungen bestimmten materiellen Inhalts, sondern die Religion in ihrer vollen Reinheit und Freiheit vertritt als Inbegriff einer das gesamte menschliche Leben beherrschenden und in innerer Übereinstimmung haltenden, ihm überlegenen Geistesmacht. Damit mündet die Entwicklungsgeschichte des religiösen Denkens in die religiöse Kulturbewegung der Gegenwart ein" .

Entschleiert uns Kern im ersten Teile seines Werkes das Werden der Religion, so lehrt er uns im zweiten Teile, dem kritischen Teil, das volle Wesen der Religion nach seinen erkenntniskritischen Bedingungen, seinem Inbegriff und seinem Eigeninhalt in der Tiefe erfassen. Es ist geradezu ein ästhetischer Genuß, wenn wir sehen, wie auf die wuchtigen erdgehaltenen Grundmauern der geschichtlichen Erkenntnis die reinen breiten, freien Stufen, die zum Tempel emporsteigen, in klassischer Ordnung gelegt werden.

Die subjektiven und logischen Voraussetzungen für die Religion sind wir selbst, ist die einheitliche Organisation unseres körperlichen

und geistigen Menschen, mit der wir als geschlossene Einheit, als Organismus, in die Umwelt hineingestellt sind und uns im Laufe unserer Entwicklung immer mehr hinein denken. „Die Religion bildet den vollkommensten und zugleich den ursprünglichsten Ausdruck dieser unserer geistigen Einheit, mit der wir dem Leben, seinen Bedingungen und Forderungen so eigenartig und wirkungscoll gegenübertreten." In dem Einheitscharakter unseres Wesens und Geistes hat das religiöse Bedürfnis seinen natürlichen Quell. An der Religion ringt das geistige Leben nach innerer Einheit gegenüber den zerstreuenden und ruhelos zerrenden Außenmächten des Lebens, auch gegenüber den eigenen inneren Regungen seines Vorstellungs-Gefühls- und Willenslebens. Die Religion in diesem Sinne ist das Band, das den einzelnen Menschen zur Persönlichkeit zusammenbindet. Indem sie dies tut und vermöge ihrer gleichmäßigen Betonung und Zusammenfassung aller Geistesrichtungen ist sie der vollkommenste und wirksamste Hebel für die menschliche Gesamtkultur und geradezu ihr regulierendes Bindeglied. Ihre objektiv logische Bedingung aber ist a priori, ruht in den erkenntnistheoretischen Bedingungen unseres Geistes, der die Außenwelt zwar in gegensätzliche Begriffe zerreißt, aber erst zur Ruhe kommt, wenn er für alles Getrennte den einheitlichen Nenner gefunden hat. Diesen „einheitlichen Nenner", den Kant als Ding-an-sich in die Unerkenntlichkeit gerückt hat, um ihn für den Glauben zu retten, stellt Kern in den Mittelpunkt aller Erkenntnismöglichkeit und erklärt, daß er nicht bloß einem Grundzug unseres Geisteslebens und nicht bloß einem subjektiven Einheitsbedürfnis entspringt, sondern daß er auch „im objektiven Tatbestande der Erfahrung sein rechtfertigendes Fundament" besitzt. Kant rückt die Erfahrung auf den dunklen Grund einer mystisch-praktischen Vernunft, um den Glauben zu rechtfertigen, Kern rückt die Religion auf den klaren Grund der Erfahrung, um sie dem praktischen Leben zu erhalten. „Wie sie dem praktischen Leben entsprungen ist, so muß sie auch seinen praktischen Bedürfnissen gerecht werden. Und wenn sich der geistige Blick zu dem Weltganzen und seinem Geschehen erhoben hat, so muß sie diesem Blick und seinen Fragen im Interesse des Lebens und seiner geistigen Bedürfnisse Genüge tun, so muß sie das Weltgeschehen in seinem einheitlichen Zusammenhange begreiflich machen. „Die Einheit der Welt wird so zur objektiv logischen Grundbedingung für jede Möglichkeit einer wirklichen Religion." So ist auch die Einheitsidee der Kern und Mittelpunkt der Religion — und nicht die Gottesidee, die nur, wenn sie mit der Einheitsidee identisch gefaßt wird und nicht in Gegensatz tritt zur Weltidee, ihre volle praktische religiöse Kraft bewahrt und dem Leben als höchster Faktor die Ruhe in seinem Streben verbürgt. „Erst die Übereinstimmung unserer subjektiven Einheit mit der objektiven Einheit, die Einordnung unserer subjektiven Lebensbetätigung in die objektive Weltordnung vollendet den Einheitsanspruch unseres religiösen Bewußtseins und somit den

Inbegriff der Religion.“ Man muß Kerns ganze philosophische Entwicklung kennen, um zu würdigen, aus welcher tiefen Erkenntnis und wissenschaftlichen Erfahrung der Gegensatz zu Kant geboren ist. Kant hat in den Sinnesempfindungen einen subjektiven Schleier entdeckt, der die letzte Erkenntnis der Wahrheit auf immer verdeckt. Kern zerreißt diesen Schleier von der Höhe einer im Laufe des Jahrhunderts errungenen, vertieften Naturerkenntnis. Unsere Sinne sind nicht Schleier zwischen uns und der Wirklichkeit, sondern sie sind Produkte derselben; unser Denken ist eine Reaktion, ein Austausch zwischen unserm Organismus und der Wirklichkeit, die den Organismus hervorbrachte: Mutter und Kind! Beide sind ein und dasselbe lebendige Ganze. Die Religion ist das mehr oder weniger klare Bewußtsein dieser Zusammengehörigkeit mit dem Einen, Ganzen. „Der volle Inbegriff der Religion darf erst dann als erfüllt angesehen werden, wenn unsere Weltauffassung derart vertieft ist, daß wir der Religion einen einheitlichen Zusammenhang des Weltgeschehens zugrunde legen können, und wenn unser eigenes Geistesleben auch in seinen Gefühlen, Zielen und Willensentschlüssen widerspruchslos und zwanglos, also in voller innerer Überzeugungstreue sich mit seiner Weltanschauung und mit dem durch sie bedingten Weltobjekt selber in Übereinstimmung weiß. Das bedeutet nach der voraufgegangenen Erörterung die rückhaltlose Einordnung unserer Lebensinteressen und Lebensbetätigung in die allgemeine Weltordnung, wie diese sich unserer Erkenntnis erschlossen hat. Gegenüber der geschichtlichen Entstehung und Entwicklung der Religion aus den Triebfedern des Bedürfnisses und Erfolges für das praktische Leben liegt hierin allerdings eine Wandlung des Religionsbegriffes. Der wachsende Einfluß der vernunftmäßigen Erkenntnis dringt in ihn ein, stellt an den Glaubensinhalt den Anspruch auf objektive Wahrheit und an die religiöse Betätigung den Anspruch auf subjektive Wahrhaftigkeit.“ Zusammenfassend definiert Kern: „Religion ist die einheitliche Ordnung des gesamten inneren und äußeren Lebens nach Maßgabe eines idealen Werts, der dem Leben erkenntnismäßig zugrunde gelegt wird“

Mit dem idealen Maßstab, den Kern selbst seiner religiösen Weltanschauung zugrunde legt, geht er im V. Teil seines Werkes kritisch dem zu Leibe, was man landläufig und geschichtlich unter den Begriff Religion zusammenfaßt. Kern will dadurch zur Erkenntnis bringen, was heute nicht mehr haltbar oder überhaupt nicht dem Begriff der Religion zugehörig und deshalb auszuschalten ist. Die Religion als solche soll in voller Reinheit aus dem kritischen Schmelzofen hervorgehen.

So fällt die anthropomorphistische Gottesvorstellung, soweit sie neben und über die Weltidee tritt. Es bleibt die übergeordnete Lebenseinheit, die uns als ihre Teile in sich schließt. Es fällt der Seelenglauben, soweit dieser den Menschen innerlich mit sich selbst entzweit; der Offenbarungsglaube, der naiv gefaßte Unsterblichkeitsgedanke, d…

rlösungslehre — all das fällt einer kühlwägenden Kritik zunächst um Opfer. Der ganze Gefühlsinhalt der Religion soll sich dem Wahreitsstreben des einheitlichen Geistes bescheiden und demütig unterrdnen. Die Bescheidung mit dem, was uns das Leben zu geben hat, ie demütige und widerspruchslose Anerkennung unserer Abhängigkeit on der Welt, die freudige Bereitwilligkeit, mitzuarbeiten nach unserem esten Willen und Können, das sind die religiösen Gefühle, die dem kritisch geläuterten Wesen der Religion entsprechen. Zu diesen efühlen soll die neue Generation erzogen werden.

Wie vorher in dem historischen Entwicklungsgange, so erkennt ern auch jetzt bei seiner kritisch-analytischen Durchforschung der eligion in der Ethik das Wesentliche, den festen Pol und den unveringlichen Kern aller Religion. Deshalb rückt der Ausbau der Ethik den Mittelpunkt des kritischen Teiles.

Im Gegensatz zu Kant tritt er auch hier für eine wissende, anstatt ne gehorchende Ethik ein. An Stelle des kategorischen Imperativs: u sollst gegen deine Natur, verlangt er ein Sokratisches: „Ich weiß as Rechte, also will ich es.“ „Der Begriff der Ethik liegt also in der ücksicht auf die Beziehungen des Ichs zur übrigen Welt, mit deren bjektiven Interessen sie die subjektiven Ziele in Übereinstimmung tzen will. In diesem Sinne hat bereits Spinoza das ethische Problem ufgefaßt und zu lösen gesucht. Die spinozistische Ethik baut sich mathematischer Form auf einer allumfassenden Weltanschauung uf und fußt auf dem Untergrunde der Erkenntnis. Erkenntnis des erhältnisses zwischen Mensch und Welt bildet den Ausgangspunkt, bereinstimmung zwischen beiden das Ziel dieser Ethik, die hiernach as völlige Aufgehen des Menschen im Weltganzen fordert. Bemerkensert ist, daß dieser großzügige ethische Gesichtskreis mit seinem aturalistischen und intellektualistischen Gepräge schon Heraklit und ie Stoiker zu Vorläufern gehabt hat. Im Gegensatz hierzu tritt bei ant der äußeren Welt das subjektive Gewissen als Schwerpunkt egenüber, und dies Gewissen empfängt seine Richtschnur lediglich us der reinen Vernunft, gänzlich unabhängig von aller Welt und Welt nschauung und ebenso unabhängig von den empirischen Verhältnissen nd natürlichen Triebfedern des Lebens, ja sogar unabhängig von allen ücksichten auf die handelnde Persönlichkeit und deren Interessenreis. Die Vernunft stellt die gesetzmäßige Allgemeingültigkeit als hischen Grundsatz auf und sieht in diesem einen kategorischen Imerativ mit unbedingter Geltung, losgelöst von aller objektiven Wirkchkeit, ohne jeglichen objektiven Stützpunkt; kann es daher nicht undernehmen, daß diese Ethik ihren Stützpunkt suchen mußte in ıbjektiven, der Erkenntnis völlig unzugänglichen Postulaten; Willenseiheit, göttliche Weltordnung und menschliche Unsterblichkeit waren lche Postulate, die sich rechtfertigen zu können glaubten allein dadurch, aß sie für die Möglichkeit einer derartigen Ethik notwendig schienen.

Kerns Begriff der ethischen Pflicht fußt dagegen auf den subjektiv-psychologischen und objektiv-logischen Bedingungen unseres Wesens. Deshalb sind alle Völker zu allen Zeiten zu so auffallend übereinstimmenden ethischen Resultaten gekommen. Die Ethik ist nicht als Gegensatz zur Natur, sondern als Naturnotwendigkeit entstanden. Maßgebend für sie ist und bleibt das bewußte Sicheinordnen des einzelnen unter das Ganze. Aber dieses Ganze muß erkannt sein, um es inhaltlich beeinflussen zu können. Der einzelne Mensch muß seinen Gesichtspunkt vom Ganzen aus nehmen können, um sein Ich diesem harmonisch ein- und unterordnen zu können. Er muß diese seine höchste Überzeugung vom Wesen des Alleinen zum Impuls seines gesamten Wesens und Handelns machen. Diese Vergeistigung seines Lebens sie ist das selbständige Ziel aller Ethik und dieses findet in der religiösen Gefühlsstimmung seinen Abschluß und seine Weihe: es ist „die natürliche, bewußte Harmonie mit dem Unendlichen". „So geht immer wieder, wo auch die kritische Erörterung einsetzen mag, aus den Ergebnissen hervor, daß Religion ein höherer, umfassenderer und inhaltsreicherer Begriff ist, als jemals die geschichtlichen Religionen ihn erfaßt und verwertet haben, ja daß sie ihm noch gar nicht nahe gekommen sind." Was sie auf diesem Wege der Erweiterung und Vergeistigung aber aufgehalten hat, das ist der enge Begriff des Glaubens, nach Kern eine ganz unberechtigte Schranke für die freie, religiöse Befriedigung der immanenten religiösen Bedürfnisse der Menschheit. Der Glaube ist nicht der Maßstab für die Religion, sondern für den Kulturstand des religiösen Menschen. Es ist für die Religiosität des Menschen ganz gleichgültig, was er glaubt. Eine starre Gläubigkeit ist eigentlich sogar irreligiös, wenn wir Religion in dem hohen Sinne fassen, in dem sie höchste Geisteseinigkeit und höchstes Wahrheitsstreben und ethisches Wollen zugleich ist. „Denn die Kettung an die geschichtliche Vergangenheit vermittels traditionellen Glaubens stellt gerade heute die Religion vor Probleme, deren Unlösbarkeit sie in schwerste Gefahren stürzt. Sie bedarf der Krücken der Vergangenheit nicht, kann durchaus auf freien Füßen stehen und findet in ihrer unbeschränkten Eigenmacht die beste Bürgschaft für ihre unbedrohte Dauer, ihre lebendige Produktivität und ihre unbegrenzte Vertiefung. Demgegenüber verfällt der Glaube wie jeder andere Inhalt der Religion dem geschichtlichen Wandel, und die religiöse Wahrheit bleibt ein geschichtlich relativer Begriff."

Kant hat in der praktischen Vernunft seine Glaubensfreudigkeit auf dem Postulate der religiösen „Ideen": Gott, Welt, Seele aufgebaut. Kern lehnt den Standpunkt postulierter Ideen entschieden ab. Was die Ideen über den bloßen Begriff hinaushebt, das ist nicht ein höherer angeborener, unkontrollierbarer, intuitiver Charakter, sondern ihr komplizierterer und reicherer Erfahrungsinhalt, das ist die Tatsache, daß sie „eine ganze Gruppe von Vorstellungsinhalten unter einem

einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen und zu einem geschlossenen Ganzen ausbauen, wenn es sein muß, über alle Erfahrung hinaus, aber — das unterscheidet sie von gegenstandslosen Phantasiegebilden — in Grenzen erfahrungsmäßiger Möglichkeit — logischer Rechtmäßigkeit". Sie idealisieren nicht jenseits der Erfahrung, sondern auf Grund der Erfahrung. Von diesem Gesichtspunkt aus weist Kern alles „Fiktive" und alles Symbolische und jedes „Als-ob" aus der Religionsphilosophie hinaus. Das ist ihm ein dem tiefen Ernste seines religiösen Bewußtseins nicht genügendes Sich-Abfinden mit dem Gegenstande. Er sieht darin auch eine Gefahr, nämlich die, das Symbol mit der Idee zu identifizieren und zu verwechseln, so z. B. an Stelle der Gottesidee einen anthropomorph-symbolischen Gott zu setzen und auf diesen den Inhalt der Idee zu übertragen.

Kerns höchste religiöse Idee ist die „Weltidee", in die die Gottesidee restlos aufgeht, mit der sie identisch ist. Wir haben hier nach meiner Meinung die wissenschaftlich historische Begründung für jenen neuen pantheistischen Religionsinhalt, nach dem unsere Zeit unter den schwersten Geburtswehen ringt. Und es ist bezeichnend, daß heute wieder mit solcher inbrünstigen Sehnsucht zum Bhuddismus geflüchtet wird, zu einer Religion, die auch für eine neue naturwissenschaftliche Welterkenntnis nicht zu eng ist, weil sie nicht auf einem von der Weltidee losgelösten Gottesbegriff, sondern auf einer mit der Gottesidee identischen Weltidee aufbaut. Kern sagt: „Die Weltidee umfaßt hiernach den vollen Inhalt der gesamten Wirklichkeit mit allem ihrem Sein und Geschehen unter dem Gesichtspunkt des idealen Ganzen in seinem einheitlichen inneren Zusammenhange, in welchem Natur und Geist untrennbar als einheitliche Wirklichkeit enthalten sind, als Wirklichkeit, in der nur unser analysierendes Denken eine künstliche Auslese von geistigen und von materiellen Eigenschaften an sich einheitlicher Vorgänge trifft und diese Eigenschaften einer subjektiven oder einer objektiven Auffassungsweise unterwirft. . . . Die Aufstellung und Anerkennung einer derartigen Weltidee ist ja keineswegs neu. Vielmehr stehen wir mit ihr unmittelbar auf dem ahnungsvollen Boden der altindischen Brahman-Atman-Spekulationen: das Brahman als überpersönliche Welteinheit und der Atman als dessen Erscheinung im Ich, das Ich also in engster und vollkommenster Einheit mit dem Weltganzen. . . . Auch die Weltanschauung der modernen Wissenschaft bekennt ja bereits mit begründetem Bewußtsein eine einheitlich zusammenhängende Welt, die in klar geordneten Begriffen aufzufassen und in ehernen Gesetzen zu erläutern und zu erklären ist, und sie kämpft mit wachsendem Erfolge um die gesetzmäßige Einreihung der geistigen Vorgänge in das vitale Getriebe des einheitlichen Organismus. Die Weltidee also hat bereits ihre logischen und empirischen, streng wissenschaftlichen Unterlagen, um die traditionelle Weltentzweiung überwinden zu können."

Wie die volle Weltidee an Stelle der postulierten Gottidee tritt, so an Stelle der Unsterblichkeitsspekulation die Entwicklungsidee. Und neben sie tritt in voller religiöser Läuterung die Idee der Willensfreiheit in Übereinstimmung mit Welteinheit und Entwicklungsidee. Mit der Willensfreiheit steht Kern wieder vor dem Kern der Religion, der Ethik. Die Fähigkeit, uns auf Grund unserer durchdachten Erfahrung bewußt dem Gesamtgeschehen ein- und unterzuordnen, das ist die einzig mögliche Fassung der vielumstrittenen „Willensfreiheit“, auf der alle Ethik und alle bewußte Überzeugungsreligion beruht.

Hiermit hat Kern den weitausladenden, schön ansteigenden Treppenaufgang zur Höhe vollendet. Sein VI. Kapitel baut den Tempel auf der gewonnenen Höhe.

Der VI. Teil: „Die Religion als Ganzes“ umfaßt noch einmal alles, was in analytischer und kritischer Untersuchung gewonnen ist, und füllt die so gewonnene Grundlinie mit lebensvollem Inhalt. Kritisch und analytisch hat er den Eigeninhalt der mannigfaltigen Religionen und Religionssysteme zergliedert und vieles davon verworfen, aber um so heller erstrahlt nun die Religion unabhängig von und über den Religionen; die Religion als unerschütterliche Grundlage des menschlichen Lebens, als sein Führer und Wertmesser. Für Kern gibt es keinen religionslosen Menschen, weil kein Mensch „ohne Religion leben kann“, weil das Leben selbst, weil unsere geistige und natürliche Organisation auf ihr beruht und sie fordert, sobald sie sich über das Triebleben zu bewußter Orientierung im Weltall emporrichtet. Nicht auf einem kategorischen, antinatürlichen Imperativ, der von außen befehlend an den Menschen herantritt, sondern auf dieser natürlichen Grundlage baut Kern im Unterschiede zu Kant seine Ethik auf. Vermittels unserer eigenen Erkenntnis ordnen wir unser Triebleben einem höheren, geistigen Prinzip unter. Auch bei Kern findet diese Durchgeistigung ihre Betätigung in einem Handeln, das sich stets dem Gesamtleben und der Allgemeinheit unterordnet; aber dadurch, daß er die Begründung dieser Ethik auf naturwissenschaftlicher Basis errichten kann, wird sie unanfechtbar, was sie bei Kant nie ist. Sie wäre meines Erachtens die Ethik, die allein einem schulmäßigen Moralunterricht, von dem soviel die Rede ist, zugrunde gelegt werden könnte und gelegt werden müßte. Wie Kant kennt Kern nur den Dienst im Ganzen als religiöse Pflicht und höchstes Lebensglück. „Denn der Individualismus, das Zurückziehen der Religion in die Persönlichkeit, ist immer nur das Kriterium niedergehender Zeiten und Völker gewesen. . . . (Kerns Buch ist vor dem Zusammenbruch entstanden.) . . . Über das Subjekt hinaus führt die Erkenntnis, ein Teil im Ganzen zu sein und daraus folgend, am Gedeihen des engeren oder weiteren Ganzen mitbeteiligt zu sein. . . . Gegenüber dem Blick zu den Sternen mag das niedrig erscheinen, aber der Eroberung der Sterne muß doch die Eroberung der Erde vorausgehen, und deren Eroberung durch und für die Vormacht des Geistes

lebens ist ein Ziel, welches den Religionen schon von alters her vor Augen geschwebt hat, sei es als pantheistische Herrlichkeit, sei es als Sieg des Guten über das Böse, sei es als Errichtung eines Reiches Gottes auf Erden." Die geistige Einheit, die sich selbst als Teil im Ganzen erkennt und bewertet und sich in seinem Tun ethisch diesem Erkennen untergeordnet, ist das Gewissen — Kant hat es ebenso bewundert wie den Sternenhimmel. Auch für Kern ist es der Endpunkt und Gipfel der religiösen Entwicklung. Er hat es auf eine höhere Stufe gestellt, als Kant es vermochte. Er hat es von dem inneren Zwiespalt zwischen Wollen und Sollen befreit. Heißt es für Kant: ich handle so, weil ich soll, trotz meines revoltierenden Trieblebens, so heißt es für Kern: ich handle so, weil ich nicht anders kann. Erkenntnis und Wahrheitsstreben an Stelle von Selbstüberwindung und Selbstverleugnung. Die Idee der Wahrheit führt zur Vergeistigung des Menschen und zur Weltverklärung durch ihn. Das ist der Sinn des Lebens und der Sinn der lebendigen Religion. Und wie Goethe in schwungvoller Dichtung geht Kern zu den Müttern: der mütterliche Trieb in seiner schöpferischen, seligen Hingabe an das zukünftige Geschlecht, das ist für ihn das klarste und elementarste Lebensgesetz. So schließt sich die Entwicklungsidee dem Wahrheitsstreben an und pflanzt ideale Ziele als Richtlinien für das Leben. Rein gefühlsmäßig hatten die Religionen diese Entwicklungsidee als Liebe (Madonnenideal) mit Recht in den Mittelpunkt ihrer sozialen Strebungen gestellt. Immer kommt es aller wahren Religion darauf an: „das Gemeinschaftsleben zur großen Symphonie zu gestalten, die nicht bloß äußerliche Harmonie aufweist, sondern auch im Innern jedes mitwirkenden Gliedes Einklang erzeugt und jeden einzelnen abstimmt auf harmonischen Widerhall, in welchem Pflichten, Wille und Gewissen einheitlich zusammenklingen und überzeugungsvoll sich gegenseitig verstärken. In dieser Art von Widerhall vertieft sich das soziale Gemeinschaftsleben zum religiösen Gemeinschaftsleben, dessen Ordnung beherrscht wird von dem idealen Wert, der in dem Gedeihen des Ganzen und aller seiner Teile, in der freudigen Hingabe an das gemeinschaftliche Ziel und in der Einstimmigkeit zwischen äußerem und innerem Leben den wahren Sinn des Gemeinschaftslebens erzeugt und verbürgt. Mag man dies als erkenntnismäßiges Vernunftprodukt, mag man es als soziale Ethik oder mag man es als Gebot der allgemeinen Menschenliebe bezeichnen und bewerten, mag man schließlich dieses Gebot auf buddhistisches Mitleid, auf pantheistische Gottesgemeinschaft oder auf den Einklang mit der Gottesliebe begründen, so sind dies alles doch nur mannigfache Ausdrucksweisen für den religiösen Sinn solcher vertieften Auffassung sozialer Lebensordnung und für deren unumstößliche Geltung und Anerkennung."

Kerns Religion ist soziale Religion, ist Kulturreligion. „Sie ordnet folgerichtig, ihrem Wesen gemäß, das soziale Gemeinschaftsleben dem Humanitätsideal und auch dieses der vergeistigten Weltidee als einem

einheitlichen Ganzen ein und unter. Vom Götterglauben losgelöst, wandelt sich die absterbende Idee des Gebets zur lebenswaremen Idee der religiösen Tat, die im Weltleben fußt und in ihm auch ihre letzten Ziele sieht. Übersetzt man nun auch den Wortausdruck der religiösen Tat noch in die reale Weltsprache, so bedeutet er hier nichts anderes als Arbeit, als unentwegte Mitarbeit an der religiösen Veredelung des Menschheitslebens.

Hiermit erlangt das Prinzip der Arbeit auch im Bereiche der Religion wieder seine bisher so arg vernachlässigte religiöse Geltung. Gegenüber dem auf fremde Hilfe abzielenden Gebet und Gnadentum kann eine weltliche Religion den Menschen ja nur auf eigene Füße stellen. Reale und positive Arbeit an sich selbst und an dem sozialen Organismus wird wieder zur höchsten Aufgabe, die ebenso wie das natürliche so auch das geistig-sittliche Leben an den Menschen stellt. Arbeit als soziales Gebot wird dabei zur lebenerhaltenden, zur geistbefreienden und zur sittlich erhebenden Macht, die den Menschen nicht in Körper und Geist zerreißt, sondern deren Einheit betont und ohne dissonanten Zwiespalt den individuellen wie den sozialen Organismus einer harmonischen Vergeistigung entgegenführt." „Arbeitsgemeinschaft und Arbeitsteilung sind die weltgeschichtlichen Kulturträger der Vergangenheit gewesen, und in religiöser Vertiefung werden sie auch in der Zukunft die naturwüchsigen Kulturträger bleiben, die auf selbstgebahnten Wegen die soziale Menschheitsentwicklung weiterführen. Arbeit in religiöser Vertiefung."

Und so erweist Kern den gesamten Religionsinhalt, die Lösung des Lebensrätsels, den Sinn des Daseins und aller Entwicklung, Erkenntnis, Ethik, Willensfreiheit als Aufgaben, die das einheitliche Gesamtleben (sagen wir kurz: die Welteinheit) vom Menschen fordert. Nicht auf angeborenen Fähigkeiten oder Vermögen oder Postulaten beruht die Religion, sondern auf durch Jahrtausende und Aberjahrtausende erworbenen Geistesgütern, die wieder und immer wieder erworben, erdacht sein wollen, um besessen zu werden. Wenn irgendwo, so gilt ja auf geistigem Gebiet der Satz: „Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen."

Wollte Gott, die Menschheit würde sich zu dieser Religion der unverhüllten Wahrhaftigkeit und Sittlichkeit, die eine Verklärung des Menschengeistes und Menschheitslebens bringt, hindurcharbeiten.

Nichts Besseres und nichts Aufbauenderes könnte man dem deutschen Volke wünschen, als diese Religion der Arbeit in sich aufzunehmen und in Tat und Leben umzusetzen.

Dr. M. Joachimi-Dege.

Stein, Ludwig, Geschichte der Philosophie bis Plato. (Philosophische Reihe, herausgegeben von Werner. 2. Band. 281 Seiten) München 1920, Rösl & Cie.

Den zahllosen Werken über Geschichte der Philosophie und be-

sonders denen über die griechische Philosophie noch ein neues, kurzgefaßtes Werk folgen zu lassen, hieße ein unberechtigter Luxus, wenn nicht neue Gesichtspunkte dazu Anlaß gäben. In der Tat befindet sich gegenwärtig die Geschichtsschreibung und insonderheit die der Philosophie in einem kritischen Stadium, in welchem über Ziele und Methoden dieser Disziplin richtend und hinrichtend gestritten wird. Die bloße Sichtung, Darstellung und zeitliche Ordnung des grundlegenden Inhaltsmaterials genügt dem heutigen Denk- und Erkenntnisbedarf nicht mehr; dieser vielmehr verlangt kategorisch nach einem vertieften Einblick in die inneren Zusammenhänge, die dem philosophiegeschichtlichen Werden zugrunde liegen und es als notwendigen Ausfluß der geistigen Menschheitsentwicklung beleuchten und begreiflich machen. Nicht mehr und nicht weniger als das ist der Sinn und zugleich die volle Rechtfertigung für das vorliegende als Einführung gedachte Steinsche Werk. Kurz und sogar sehr kurz ist es gehalten und mußte es gehalten werden, um jene Zusammenhänge klar und umfassend hervortreten zu lassen. Es beschränkt sich hierbei nicht auf die Zusammenhänge innerhalb des dargestellten Zeitraums, sondern zieht mit besonderer Vorliebe auch die grundlegende Fernwirkung auf die philosophische Entwicklung der Folgezeit bis in die gegenwärtige Geistesbewegung in den Rahmen seiner Betrachtungen und alles dies auf dem Boden einer bezwingenden Durchdringung des Gesamtgebiets der philosophischen Entwicklung und der philosophischen Strömungen der Gegenwart von einem Gesichtspunkt aus, der Zeit und Raum beherrscht und überragt. „Sub specie aeternitatis" könnte dem Werk als Wahlspruch dienen. So wird es erklärlich und folgerichtig, daß der Verf. vor der bloß geschichtlichen die logische Kontinuität der Entwicklung bevorzugt — in durchgreifender Verwertung dieses von ihm selbst für die Geschichte der Philosophie geprägten Begriffs, demgemäß der menschliche Geist seiner immanenten Entwicklung nach zu verschiedenen Zeiten und Lebensverhältnissen ganz unabhängig auf die gleichen Probleme und auf gleichlautende Lösungen verfällt.

Stein sieht in der Philosophie als führender Kulturwissenschaft die vollständig vereinheitlichte Erkenntnis eines jeden Zeitalters und definiert die Aufgabe der Philosophie ganz allgemein dahin, daß sie in die Vielheit der Erlebnisse die Einheit lückenloser Einsicht zu bringen hat. Unter allseitiger Berücksichtigung der neuesten Forschungsergebnisse zieht er mit Recht auch die bisher zu wenig beachtete orientalische Philosophie besonders der Inder in den Kreis seiner Betrachtungen und gewinnt damit ein wertvolles Hilfsmittel zum Nachweise weniger der geschichtlichen als der logischen Kontinuität in der Menschheitsentwicklung, in der die Philosophie geradezu eine psychologische Kategorie darstelle. Die Umwandlung des Mythologischen in Logisches, das Auftauchen des Stoffproblems, der Übergang von hier aus zum Erkenntnisproblem und schließlich die Ausmündung des philosophischen Denkens

in die Ethik ist der durchgehende Faden der Erörterungsweise, die nun auch im einzelnen nachweist, wie von Thales bis auf Nietzsche eine geschlossene Kontinuität von 2500 Jahren das philosophische Leben beherrscht und, sei es mittelbar oder unmittelbar, an die ersten Denkergeschlechter Griechenlands anknüpft. Jedes Zeitalter, sagt Stein, muß dieselben Probleme auf Grund seiner naturwissenschaftlichen Erkenntnisse und geschichtlichen Einsichten noch einmal durchdenken, durchleben und durchkämpfen behufs Herstellung des logischen Gleichgewichts eines gegebenen Kultursystems. Für das Kultursystem des perikleischen Zeitalters wird dieses logische Gleichgewicht wiederhergestellt durch die Sokratiker. Sokrates und seine Lehre bildet so den Gipfelpunkt des vorliegenden Werkes, das hiermit seinen Abschluß erreicht, um vor den großen Gestirnen eines Platon und Aristoteles Halt zu machen. Die Entwicklung der Philosophie bis zu ihnen geschichtlich und logisch durchsichtig gemacht und blitzlichtartig beleuchtet zu haben, ist der persönliche Charakter des in seiner Kürze und Gedrungenheit verdienstvollen und dadurch vollgültig gerechtfertigten Werkes, in welchem zur Grundlegung der geschichtlichen Darstellung einleitend auch Begriff und Wesen der Philosophie im allgemeinen sowie die Methoden der philosophiegeschichtlichen Forschung und die Einteilung der Gesamtgeschichte der Philosophie bis auf die Gegenwart kritisch besprochen werden. Die literarischen Quellen der philosophiegeschichtlichen Forschung sind sowohl in ihrer Gesamtheit wie in den einzelnen Abschnitten des Werkes eingehend aufgeführt. Der Verf. schließt mit einer Ablehnung des Skeptizismus und der Philosophie des „Als ob“, nachdem er schon vorher das Glaubensbekenntnis abgelegt hat: „Deshalb wird die Philosophie als führende Wissenschaft Bestand haben, solange es ein Kultursystem gibt.“ B. v. Kern, Berlin.

Jansen, B. S. J., Leibniz, erkenntnistheoretischer Realist (Bibliothek für Philosophie, herausgegeben von L. Stein, 18. Band.) Berlin 1920, Leonhard Simion Nf.

Die Leibnizsche Philosophie hat in diesem Hefte eine neue Klärung erfahren. In der Einleitung kennzeichnet der Verfasser die zwei entgegengesetzten Richtungen, die sich an die Frage anknüpfen: Welche philosophische Disziplin ist in Leibniz' System die grundlegende und alle andern tragende? Auf der einen Seite steht diejenige Richtung, die in der Ontologie den Mittelpunkt des Leibnizschen Denkens findet, vertreten durch K. Fischer, L. Stein, Dillmann, Kabitz u. a., auf der andern Seite stehen die, welche die logischen und mathematischen Grundbegriffe als den Ausgangspunkt der Leibnizschen Ideenwelt ansehen, vor allem Conturat und Cassirer.

Jansen beschränkt seine Untersuchung auf die Erkenntnislehre Leibniz und stellt die Frage: Ist Leibniz erkenntnistheoretischer Idealist oder Realist? und sucht auf diese Weise zu einer sicheren Stellungnahme zu den beiden entgegengesetzten Richtungen zu kommen.

Das erste Kapitel befaßt sich mit den Arbeiten Leibniz über die Einzelprobleme. Die metaphysische Frage nehme im Schaffen des großen Philosophen den breitesten Raum ein, während die erkenntnistheoretischen Arbeiten verschwindend gering sind. Schon hieraus zieht J. den berechtigten Schluß, daß L. Realist ist, da erst die Vertreter des Idealismus eigentlich genötigt sind, das Erkenntnisproblem tiefer anzufassen und zu würdigen.

Im zweiten Kapitel wird derselbe Gedanke weiter erörtert. Daß Leibniz Realist ist, ergibt sich aus dessen Anschluß an die realistische Grundlage und die Begriffstheorie der aristotelischen-scholastischen Logik. Dies wird zur Sicherheit erhoben durch die ausdrücklichen Aussagen und die stillschweigende Voraussetzung, daß seine Logik an der Wirklichkeit orientiert ist.

Dann geht der Verfasser den Einzelproblemen nach, dem Begriff des Seins (3. Kap.), dem Begriff der Wahrheit (4. Kap.), der Haltung der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten (5. Kapitel), stellt die Beurteilung der Leibnizschen Erkenntnislehre durch Kant fest (6. Kap.) und erörtert die Anschauungen des Denkers über sinnliche Erfahrung und Körperwelt (7. Kap.), schließlich Rationalismus und Mathematik in der Leibnizschen Philosophie (8. Kap.). An der Erörterung dieser Probleme kommt Jansen zum Resultat, daß L. als erkenntnistheoretischer Realist angesprochen werden muß. Mit diesen Untersuchungen hat Jansen auch seine Stellung zu den anfangs angedeuteten Auffassungen über den Angelpunkt des Leibnizschen Denkens begründet: Wenn Leibniz nicht Idealist ist, sondern Realist ist, dann ist der Ausgangspunkt seines philosophischen Schaffens nicht das Logisch-Mathematische, sondern die Metaphysik.

Die vorliegende Schrift ist eine vorsichtig prüfende, mit wissenschaftlicher Gründlichkeit im Anschluß an die Aussagen Leibniz' verfahrende Leistung und führt die Erforschung des großen Denkers um einen beträchtlichen Teil weiter.

Köln-Deutz. Prof. Dr. Jos. Herkenrath.

Flemming, Siegbert, Nietzsches Metaphysik und ihr Verhältnis zu Erkenntnistheorie und Ethik. Berlin 1914, L. Simion Nf.

Flemmings Buch füllt eine Lücke in der Nietzsche-Literatur aus. Denn es ist tatsächlich so, wie er es im literarischen Anhang sagt, daß die meisten Darsteller Nietzsche nur als den Antimetaphysiker nehmen und von jeder Untersuchung seiner metaphysischen Anschauungen von vornherein absehen, jedenfalls den Individualismus Nietzsches nicht über Erkenntnistheorie und Ethik bis in die Metaphysik hinein verfolgen. Diesen Weg ist nun Flemming gegangen, der das Ziel seines Weges auch erreicht.

Metaphysik bei Nietzsche nicht sehen zu wollen, geht schon deshalb nicht an, weil seine Philosophie doch nicht in leerem Skeptizismus stecken bleibt. Sein Kampf gegen die „Metaphysik" hätte schon längst

genauer untersucht werden müssen: er stellt sich nur als ein Kampf gegen „jede asketische, weltverneinende Metaphysik“ heraus. Werten und Schaffen des Menschen sind nicht rein empirische Handlungsweisen, sondern zugleich ein metaphysischer Prozeß.

Flemming beschränkt sich im wesentlichen auf eine Behandlung derjenigen Periode, in der sich Nietzsche von seinem Lehrer Schopenhauer deutlich abgelöst hat. Ihr Hauptwerk, den Zarathustra, nennt er das entscheidendste für die Metaphysik, worin ich ihm voll beistimme. (Flemming hält sich also nicht an die bekannte Einteilung — für seinen Zweck mit Recht.) Mit einer beachtenswerten Kenntnis der in Betracht kommenden Werke Nietzsches überwindet er die Schwierigkeit, das Grundlegende in den zusammengehörigen, bei Nietzsches „System-feindlichkeit“ weit verstreuten Gedanken zusammenzufassen, dabei das für Nietzsche Wesenseigentümliche zu erkennen und gegen das abzugrenzen, was sich nur noch als Überrest fremder Weltanschauungen in ihm erhalten hat. „Entwicklungsmöglichkeit auch für den realen Urgrund der Erscheinungswelt — das ist in Kürze das Erfordernis und Kriterium, das Nietzsche für die Metaphysik aufstellt“, nicht die „monistisch-materialistische Allkraftlehre“. Nicht diese, die sich nur als ein Überbleibsel Schopenhauerischer Philosophie erweist, sondern die „Metaphysik des Unterbewußten“ läßt sich ohne Widerspruch mit Nietzsches Erkenntnistheorie und Ethik zu einem geschlossenen System vereinen.

Mit diesem Resultat der Flemmingschen Untersuchungen bin ich wohl einverstanden, nicht so mit ihrer Form, die den Verfasser oft vom Gegenstande seiner Arbeit abschweifen läßt. Was gehört denn die ganze Feststellung über Du Prel viel dazu? Und was gehen uns die Verweisungen auf Weininger an, die in ihrer überflüssigen, oft störenden Häufigkeit fast die Vermutung aufkommen lassen, er zöge ihn so vielen Wichtigeren und Größeren in Kenntnis und Urteil vor? So viel der Hinweis auf Schopenhauer zum Verständnis des Entstehens der Nietzeschen Metaphysik auch beitragen mag — mir erscheint er in dieser ständigen Betonung mehr störend, als nützlich, jedenfalls nicht der Aufgabe der Arbeit entsprechend, seine Durchführung in einem besonderen Anhang hätte besser genügt. — Entgleisungen einzelner Art, wie z. B. S. 51—55 über Nietzsches Pessimismus, fallen so schwer nicht ins Gewicht. Ihnen stehen treffendste Bemerkungen über den angeblichen Hedonismus und Eudämonismus Nietzsches gegenüber. — Es sei noch erwähnt, daß auf die bisher wenig beachtete, aber immerhin seltsam genug anmutende Merkwürdigkeit: Nietzsches Übermenschenlehre ist von Schopenhauer vorweggenommen, S. 32 hingewiesen wird.

Fritz Peters. Bielefeld.

Meyer, Martin, Nietzsches Zukunftsmenschheit, das Wertproblem und die Rangordnungsidee. Berlin 1916, L. Simion Nf,

Diese Schrift möchte ich recht empfehlen. Und zwar aus zwei

Gründen. Erstens, weil es gerade bei einem noch immer so häufig und schwer mißverstandenen und angefeindeten Denker wie Nietzsche gar nicht freudig genug begrüßt werden kann, wenn eine neue Schrift über ihn sich von solchen Mißverständnissen fernhält und sie richtig stellt; s. z. B. S. 22, 24, 29, 43 den Widerspruch gegen die beliebte Gepflogenheit, aus Nietzsche das Recht zu Zügellosigkeit und allem Gegenteil von Selbstzucht, zu jeder Art von Hedonismus herauszulesen, — oder den Nachweis überhaupt, daß dem Nietzscheschen Gedankenbilde sehr wohl ein positiver Wert innewohnt, daß sich aus ihm sehr wohl eine philosophische Lehre „mit verhältnismäßig unveränderlichen Zügen" herausschälen läßt, was so oft bestritten worden ist und womit der Verkannte von vornherein als belanglos hingestellt werden sollte.

Sodann, weil Meyer die Aufgabe, die er sich stellt, in glücklicher Weise löst, die Untersuchung nämlich, ob Nietzsches Lehre als wegeweisend anerkannt werden kann.

Das Zukunftsbild der Menschheit weiß der Verfasser mit guter Geschicklichkeit aus Nietzsches Schriften zusammenzustellen und seine Moralphilosophie, seine Übermenschenwelt sowohl in der allgemeinen Übersicht wie unter dem Gesichtspunkt einzelner Probleme (Gewissen, Freundschaft, Kampf, Mitleid, Liebe, Ehe, Rangordnung usw.) gerecht und verständig zu kritisieren.

Auch der Kritik, die Meyer im zweiten Teile seiner Schrift an Nietzsches Philosophie in ihrer Gesamtheit übt, stimme ich fast überall zu. Sie mag in Einzelheiten zu weit gehen, so z. B. wenn sie S. 53 sagt, daß „der Wille zur Macht als Norm und Wesen, von Leben und Welt schließlich ein Nichts statt der höchsten Realität uns bietet". Im ganzen liegt der Kritik eine Liebe zum Philosophen zugrunde, die trotz ihrer Stärke die Fähigkeit zur Objektivität nicht verliert. Mir erscheint Nietzsche wohl in seinen letzten Folgerungen widerlegbar, unwiderlegbar aber in seinem Kampf gegen die seinerzeit — und heute noch! — herrschende Moral. Und in diesem Kampfe scheint mir auch das für alle Zukunft Wertvolle seiner Welt- und Lebensanschauung enthalten zu sein. Mit dazu rechne auch ich die Idee der Rangordnung und gehe mit Meyer völlig zusammen, wenn er auch hier die letzten Folgerungen, die Nietzsche aus diesem Begriffe zieht, ablehnt oder gar in sein Gegenteil verkehrt. Fritz Peters, Bielefeld.

Cohen, Gustave, Ecrivains Français en Hollande dans la première moitié du XVIIème siècle. Paris 1920. Ed. Champion.

Un Français venu en Hollande vers la fin du XVIème siècle ou pendant la première moitié du XVIIème pour y guerroyer, y enseigner ou y étudier avec plus de liberté que dans son pays: voilà la thème commun qui réunit d'un lien assez lâche les monographies contenues dans cet ouvrage, qui fut présenté par l'auteur à l'Université de Paris comme thèse de doctorat.

La première partie de ce livre étudie la vie et les campagnes des officiers et soldats français au service des Etats Généraux, et prend pour type de ces guerriers le gentilhomme verdunois Jean de Schelandre, „soldat et poète“; la seconde traite des professeurs et des étudiants français à l'Université de Leyde: parmi les uns se trouvent le théologien Daneau, le juriste Doneau, le botaniste de l'Escluse, le philologue Scaliger; parmi les autres, le futur moraliste Balzac et le futur poète Théophile de Viau; la troisième partie enfin est consacrée à Descartes et forme en quelque sorte une synthèse de précédentes, puisque le philosophe, venu aux Pays-Bas en qualité de soldat, étudia aux Universités de Franecker et de Leyde et composa dans ce pays la plupart de ses traités.

Grâce à des recherches nombreuses et à des dépouillements très conscieneieux d'archives, le Dr. Cohen apporte une foule de détails — plus ou moins importants — sur les personnages dont il traite. Il s'est surtout attaché aux questions purement biographiques en ce qui concerne Descartes et les savants de l'Université de Leyde, dont les travaux sont connus; au contraire, il s'est livré à des analyses littéraires approfondies à propos des poèmes de Jean de Schelandre ez de quelques oeuvres de jeunesse de Balzac et de Théophile.

Dans sa préface, M. Cohen déclare que, non content de se livrer aux recherches documentaires précises qu'exige la science moderne, il s'est efforcé d'évoquer des „êtres et de leur communiquer une étincelle de vie“. La tâche était difficile: les trois siècles qui le séparent de l'époque où vivaient ses personnages, l'insuffisance ou parfois même l'absence de documents sur certaines périodes de leur existence, font qu'il y a bien des parties obscures dans leurs portraits, bien des lacunes dans l'histoire de leurs vies. Et précisément le zèle apporté par l'auteur à mentionner des documents et à les critiquer, à vérifier et comparer les dates, à accumuler les détails et les citations, est cause que, par moments, le cours de son récit semble un peu obstrué et ralenti. Cependant de nombreux passages témoignent d'un talent de conteur ou d'une émotion auxquels le souci de l'exactitude ne fait aucun tort; citons les campagnes de Jean de Schelandre, retracées avec une intelligence attentive des choses militaires; la vie des professeurs et des étudiants à Leyde, dont la description est toutefois un peu courte, faute, sans aucun doute, de renseignements authentiques plus nombreux; et, dans la biographie de Descartes, les „journées décisives“ des 10 novembre 1619 et 1620, ses rapports avec les Rose-Croix, sa liaison avec une servante d'Amsterdam et la brève existence de sa petite fille Francine.

De très nombreuses reproductions photographiques de tableaux ou de dessins de l'époque, des facsimilés d'autographes ou de pièces d'archives, témoignent du souci apporté par M. Cohen à la publication de son ouvrage, qu'il complétera par une étude sur „les écrivains français en Hollande pendant la seconde moitié du XVII ème siècle“. Le sujet

qu'il traite lui est d'ailleurs visiblement sympathique et son travail st comme animé par l'affection qu'il porte au pays qui a offert à tant e Français une hospitalité libérale; lui-même, ancien professeur à 'Université d'Amsterdam, semble avoir conscience d'avoir contribué, our sa part, à maintenir les relations intellectuelles créées au XVII ème iècle entre la France et les Pays Bas.

Engel, Otto, Der Einfluß Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt H. Taines. Stuttgart 1920, Fr. Fromann.

En étudiant avec une minutie dont il lui faut savoir gré l'influence le la doctrine hégélienne sur la formation intellectuelle de Taine, M. Otto Engel n'a pas tout à fait échappé au danger de ces sortes d'enquête: a peut-être fait une part un peu trop grande à l'action exercée par auteur de la Logique et de la Phénoménologie sur celui des „Philosophes classiques du 19i me siècle en France“ et des „Essais de critique t d'histoire“. C'est avec un plein succès que M. Otto Engel a signalé hez les deux penseurs une conception à peu près identique de la méthode hilosophique, les rapports de la „notion“ de l'un avec le „fait général“ le l'autre, une même adhésion à la doctrine de l'identité profonde de a Pensée et de l'Être, de l'inclusion des abstraits dans les faits dont infinie variété se réduit à l'éternel développement des éléments simples. omme Hegel, Taine considère la nature comme un système de degrés, ne hiérarchie de nécessités, un tout vivant, un organisme. Il est égalenent certain qu'en transférant et en appliquant cette idée d'organisme ux études historiques, en s'efforçant d'extraire d'une classe de faits umains le type général, d'isoler d'un siècle, d'un écrivain, d'une oeuvre a „faculté dominante“ (wesentliche Eigenschaft d'Hegel), Taine a fait ienne une théorie qui, dans Hegel, avait pris une forme déjà saisissante. Iais il n'en est pas moins vrai que Taine, d'accord avec la métaphysique llemande sur le point de départ et sur celui d'arrivée, a toujours marqué ne certaine défiance à l'égard de ses guides en ce qui concerne l'itinéraire traverser. M. Otto Engel est un esprit trop honnête pour ne pas le econnaître lui-même. Il sait que le positiviste, le lecteur assidu de oltaire et de Condillac s'est toujours senti également attiré et repoussé ar les audaces de Hegel, son insuffisant souci des sciences exactes, son ristocratique dédain du petit fait, la tension continue de sa pensée ers l'idée pure. La pensée hégélienne, suprême aboutissement de la péculation germanique, est une des pièces importantes de la culture hilosophique de Taine. Elle a agi en lui comme un ferment actif, non omme une révélation décisive, unique.

Quoi qu'il en soit, M. Otto Engel a le grand mérite d'avoir attiré à ouveau l'attention des historiens de la philosophie sur un genre de roblèmes particulièrement attachant. Il serait fort à souhaiter qu'il ontinuât à s'y consacrer. Par exemple, une enquête de ce genre sur la ormation philosophique d'un Renan apporterait sans doute autant de

notions nettes et précises sur un autre point aussi délicat de l'histoire des échanges intellectuels entre la France et l'Allemagne. O. H.

Andler, Charles, Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, La jeunesse de Nietzsche. Edition Bossard. Paris. 43 Rue Madame.

Ce que nous offre le livre de M. Charles Andler, ce n'est pas une biographie bourrée de notes, une description micrographique de la vie de Nietzsche. C'est infiniment davantage: un premier essai profondément original de montrer la complexion spirituelle du grand philosophe-poëte se constituant pièce par pièce et conditionnant sa vie plus qu'elle n'est conditionnée par elle. Ce que lui apportent ses lectures et ses amitiés c'est seulement l'aliment d'un génie désigné dès l'adolescence à de brefs ravissements et à de longues douleurs, et tendu d'un immense désir vers l'avenir. Il était impossible de mettre en relief d'une façon plus saisissante que ne l'a fait M. Andler les influences du milieu helvétique sur le jeune Nietzsche; caractériser en traits plus humains la personne et la doctrine de ceux qui orientèrent passagèrement sa pensée impatiente, qu'ils s'appellent Jacob Burckhardt ou Deussen, Overbeck, ou Rhode.

Quant à l'idylle de Tribschen, aux relations de Nietzsche avec Wagner, à leur graduel refroidissement, M. Charles Andler a traité tout cela avec le tact d'un artiste chez qui la masse et la qualité de l'érudition ne gênent pas un don très rare: la pratique instinctive et divinatrice de l'„Einfühlung".

Avec un tel guide non seulement nous suivons Nietzsche dans ses enquêtes de philologue et de philosophe chez les Doriens, aux Indes, comme dans le laboratoire de Darwin et parmi les collections de Rütimayer, mais nous percevons le ton d'émotion qui se dégage de ses recherches, nous comprenons leur valeur d'âme; nous mesurons le retentissement psychologique de leurs résultats.

Le livre de M. Andler qui n'est que le début d'une vaste étude est d'un esprit passionné de savoir et qui, devant le passé tout récent de la pensée allemande, ne s'est proposé qu'une seule fin: laisser parler, comme dit Hegel, „die Sache selbst". Chaque chapitre de ce Nietzsche est une leçon de probité intellectuelle. Si énergiquement composé, si vivement écrit qu'il soit, il est si lourd de choses qu'un examen approfondi en sera nécessaire. Pour le moment, qu'il nous suffise de le signaler brièvement aux fervents de la litérature nietzschéenne. O. H.

Dvorniković, Vladimir, Die beiden Grundtypen des Philosophierens. Versuch zu einer psychologischen Orientierung der philosophischen Strömungen der Gegenwart. (Bibliothek für Philosophie, Bd. XV.) Berlin 1918, Leonhard Simion Nf.

Die bisher allgemein üblichen Einleitungen in die Philosophie scheinen dem Verf. insofern nicht zu genügen, als sie schon von be-

...immten philosophischen Voraussetzungen ausgehen, also das Phä...omen, in das sie einführen sollen, bereits voraussetzen. Ein Heraus...eten aus der Philosophie ist nötig, um ein sicheres Eintreten in sie ...u ermöglichen. Das Grundproblem sieht Verf. hier in „der unmittelbar ...lebten allgemein-psychischen Basis des Verhältnisses und der Stellung ...es spezifisch Philosophischen zu sämtlichen Aktivitäten des Geistes". ...s kommt ihm auf eine psychologische Einführung und Orientierung ...n der Philosophie an, es handelt sich um die psychologische Aufhellung ...er Grundtypen und Grundmethoden des Philosophierens. Bei einem ...ersuch, diese abzugrenzen, geht Verf. von der Gegenüberstellung ...Empirismus-Rationalismus" aus und charakterisiert die dieser zu...runde liegenden Typen als morphologisch-statischen und in...altlich-fluktuellen Typus. Diese beiden Typen findet er in allen ...hilosophischen Systemen irgendwo ausgesprochen. Eine solche psycho...gische Orientierung halten wir für durchaus möglich, nur müßte sie ...uf einer breiteren Basis angelegt sein und von der Lebensform des ...heoretischen Menschen ausgehen. Sie hätte dann zu zeigen, wie aus ...em Verhältnis zu den anderen Wertgebieten sich die Verschiedenheit ...er Typen ergibt (so scheint mir in dem inhaltlich-fluktuellen Typus ...ne gewisse Hinneigung zum Ästhetischen zu liegen), Verf. würde dann ...uch zu einer etwas reicheren Gliederung gelangen. Trotz dieser Mängel ...ietet die Arbeit aber manche Anregungen.

Erich Stern, Gießen.

...uerbach, Mathias, Mitleid und Charakter. Eine moralphiloso-phische Untersuchung. (Bibliothek für Philosophie, Bd. XX.) Berlin 1921, L. Simion Nf.

Diese aus dem Nachlaß des inzwischen verstorbenen Verfs. ...erausgegebene Untersuchung will die Frage lösen, ob es echte moralische ...andlungen gibt und welcher Art, ob begründet oder nur fiktiv, das ...undament der dafür geltenden sei. Als Kern der hervorragendsten ...oralsysteme, als die der Verf. Christentum und die Lehre Schopen...auers bezeichnet, sei das Mitleid zu betrachten, dessen Verhältnis ...um Charakter ebenso wie die Zusammenhänge mit den grundsätzlichen ...oralbegriffen Schuld, Verantwortung, Pflicht, Gewissen dringend der ...ufklärung bedürfe. Dem Verf. schwebt der Gedanke vor, die Großtat ...es menschlichen Denkens: die Befreiung der Moral aus den Fesseln ...er Religion zu vermehren durch eine zweite Großtat, die Schopen...auers Lehre vom Mitleid, die typische Morallehre, als einen Wahn zu ...erstören und wohl überhaupt die Moral als ein Artefakt ohne Ursprüng...chkeit und Eigenleben zu erweisen geeignet ist. Der Verf. gelangt ...u dem Ergebnis, daß die Behauptung eines moralischen Sinns der ...Velt und der Freiheit des Willens zurückzuweisen sei, daß die Moral ...irgends über die Grenzen des Egoismus hinauskommen könne. Die ...gozentrische Deutung des Mitleids wird gegen Schopenhauer mit allen ...litteln als richtig zu erweisen gesucht. Ein zweiter Gedankengang,

den das Mitleid als ein rein biotisches Faktum, also auch aus der Ver-erbung erworbener Eigenschaften biologisch zu erklären versucht, wir nicht zu Ende geführt. Im zweiten Teil bekämpft der Verf. die Be-hauptung Schopenhauers von der Unveränderlichkeit und dem meta-physischen Ursprung des Charakters. Hierbei stützt er sich auf bio-logische Untersuchungen von Semon, Hertwig, Steinach, Brandis usw die die Lehre Schopenhauers widerlegen sollen.

Die Arbeit ist interessant auch für den, der ihre Ergebnisse nich anzuerkennen vermag; die Polemik gegen Schopenhauer enthält im einzelnen manche treffende Bemerkung. Dr. Bruno Jordan.

Simon, Paul, Der Pragmatismus in der modernen französische Philosophie. Paderborn 1920, Ferd. Schöningh. Pr. M. 28.–

Die vorliegende Arbeit (ursprünglich eine Dissertation) versucht d Verbreitung des Pragmatismus innerhalb der französischen Philosoph darzustellen. Sie schildert als logische Vorstufen des Pragmatismus d Kontingenzphilosophie von Boutroux, als metaphysisch-psychologische d Aktionsphilosophie Blondels, sie findet partiellen Pragmatismus in d exakten Wissenschaft bei Poincaré, außerdem bei Bergson und erblick endlich einen Vollblutpragmatisten in Le Roy. Die dankenswerte Unte suchung stellt reichhaltiges Material zusammen, ohne freilich die tiefere historischen und systematischen Zusammenhänge herauszuarbeiten. I lag das wohl auch nicht in der Absicht des Verfs. Das erste Kapitel, da eine kurze Darstellung des englisch-amerikanischen Pragmatismus gi und Nietzsche und Vaihinger an ihn anzuschließen sucht, scheint un auch in Einzelheiten nicht überall geglückt. Der Pragmatismus i historisch nur zu begreifen auf dem Hintergrunde des Neuhegelianismu dessen Gegenbewegung es zum Teil ist; systematisch ist die Verank rung seiner Methode in eine eigentümliche Metaphysik von entscheiden edeutung. Im Gegensatz zum Idealismus, dem das Ideale der einzi Realitätsquell ist, stößt der Pragmatismus das überendliche Ideale vo Herrscherthron, er läßt ihm formell alle Würden, aber entfernt es solche Formen, daß er alle Macht auf Erden verliert, sich vielme dem Höchsten, der menschlichen Interessenwelt unterordnen mu Daher der Verlust des logischen Gewissens, der Notwendigkeit ein logischen Rechtfertigung. Dieser Kern des Pragmatismus ist nic energisch genug herausgearbeitet. Darunter leidet auch die sonst au schlußreiche Darstellung der französischen Philosophie, die zudem etw einseitig beleuchtet erscheint. Dr. Bruno Jordan.

Wilbrandt, Robert, Sozialismus. Jena 1919. Eugen Diederich 338 S.

Die Literatur jeder Zeit ist ein Abbild dieser Zeit selbst, ihr Stimmungen und Strebungen ihrer Kämpfe. So konnte es nicht au bleiben, daß eine wahre Flut von Schriften über den Sozialismus üb uns hereinbrach, viele von Verfassern, die den Sozialismus erst jet

nnen gelernt hatten, wo er Wirklichkeit zu werden versprach oder rohte — je nach dem Standpunkt, den man ihm gegenüber einnimmt; ıs einem wirklichen inneren Erleben aber scheinen mir sehr wenige n diesen Arbeiten hervorgegangen zu sein. Das aber ist in höchstem aße der Fall bei dem hier vorliegenden Buch von Robert Wilbrandt. er Verfasser gehört nicht zu denen, die erst unter dem Einfluß der evolutionsereignisse „umlernen" mußten, sondern sein Sozialismus ht aus seiner ganzen Weltanschauung hervor, ja ist Weltanschauung. e jeder echte Sozialismus es immer sein wird.

Den Ausgangspunkt für seine Untersuchungen bildet die soziale rage, die Not des vierten Standes, und ihr Reflex in der Seele des beiters. Die Lage, in der sich die arbeitenden Klassen befanden d zum Teil noch befinden, konnte nur eine seelische Einstellung n wirtschaftlichen Vorgängen und der gesamten Außenwelt gegenüber r Folge haben, wie sie sich im Sozialismus verkörpert; dieser ist die turnotwendige Folge der herrschenden Wirtschaftsordnung. Daher nn eine soziale Reform wohl einiges bessern, aber sie findet ihre Grenzen dieser Wirtschaftsordnung. Wollte man die soziale Reform zu weit eiben, so steigen damit die Kosten des Unternehmers, die, wenn nicht durch Abwälzung auf den Konsumenten ausgeglichen werden nnen, zu einer Unrentabilität des Betriebes und damit zu einer Lähng des Unternehmergeistes und letzten Endes zu einer Abwanderung s Kapitals führen müssen, die dann Arbeitslosigkeit und Elend, das rade Gegenteil von dem Beabsichtigten zur Folge hat. Zudem bieten e Reformen nichts Ganzes, und so kann nur eine völlige Änderung serer gesamten Wirtschaftsformen wirklich helfen. Auch sie allein geeignet, den Krieg, der ebenfalls nur als eine Folge unseres staatlich geschlossenen „volkswirtschaftlichen" Systems anzusehen und zu rstehen ist, aus dem Leben der Völker auszuschalten. Nicht auf ein geneinander der verschiedenen Nationen, wie wir es heute finden, mmt es an, sondern auf ein Miteinander, auf eine Arbeitsgemeinschaft d Arbeitsteilung innerhalb der ganzen Welt, auf eine wirkliche „Weltrtschaft".

Von unten her muß dabei der Sozialismus anfangen aufzubauen, , wo er die wenigsten Widerstände findet, als Sozialismus der Konsunten. An der Hand der Entwicklung, die von den Webern von chedale ausgeht und sich im modernen Konsumverein fortsetzt. rd Möglichkeit, Ziel, Vorzug und Nachteil der Konsumentenorganisation rgetan, die immer nur Teilwerk ist. Auf der anderen Seite beginnt ch der Sozialismus der Produzenten sich zu entwickeln; auch hier nen der allgemeinen Bewegung einzelne Beispiele, Fourier, Owen, nst Abbe voraus, die auch wiederum deutlich die Möglichkeit des zialismus der Produzenten vor Augen führen. Aber all das genügt türlich nicht, und so müssen immer größere Gemeinschaftsgruppen, adt, Staat, Reich als Unternehmer auftreten und die Grundsätze s Sozialismus verwirklichen.

Aber Verstadtlichung ist nicht — ebensowenig wie Verstaatlichung — Sozialisierung; Sozialisierung ist Überführung in Gemeinwirtschaft, das Werk wird wirklich Eigentum der Arbeitenden. Am dringendsten erscheint die Sozialisierung von Kohle und Brot, und der Verfasser zeigt die Wege auf, die dazu führen. Bevor nicht sozialisiert, durchgreifend sozialisiert ist, wird das Volk nicht zur Ruhe kommen, wird sich die Arbeitsleistung, die Produktion nicht wieder heben. Hätten wir im Anfang der Revolution sozialisiert: die ganze Entwicklung wäre anders, ruhiger verlaufen.

Es erhebt sich nur die Frage, ob jetzt nicht der ungeeignetste Moment zur Sozialisierung ist, ob anderseits die Betriebe und die Menschen dazu reif sind. Hier zeigt sich der Standpunkt des Verfassers wieder sehr deutlich: es kommt letzten Endes nur auf die Menschen an, denn Sozialismus ist Weltanschauung, ist eine bestimmte seelische Verhaltungsweise. Die Freiheit zu gebrauchen, lernen die Menschen aber erst, wenn sie sie besitzen, erst dann, wenn man wirklich sozialisiert und den Produktionsprozeß dabei im Anfang auf die seelischen Regungen, die ihn heute beherrschen, aufbaut, auf Interesse und Eigennutz, auf Verdienst und Gewinn, weil er sonst heute noch nicht möglich wäre; erst dann läßt sich allmählich im Menschen die Stimmung bilden, die als wahrer Sozialismus zu bezeichnen ist: die Arbeit für das Wohl aller.

Unbedingt berechtigt erscheint die Anschauung des Verfassers, daß der Sozialismus nur als Weltanschauung zu verstehen ist, und daß es auf diese und auf die Gesinnung bei allem praktischen Sozialismus ankommt. Nur glauben wir, daß zwischen sozialer und christlicher Gesinnung noch ein weiter Unterschied besteht und daß das Christentum heute und in der Zukunft keine Macht mehr auf den Menschen gewinnen wird. Weiterhin aber glauben wir, daß die richtige sozialistische Gesinnung nicht vereinbar ist mit der nationalen Bindung, für die der Verf. sehr warm eintritt, sondern daß mit der Weltwirtschaft und dem Weltsozialismus auch der Internationalismus verbunden sein wird. Das allein wäre unserer Anschauung, auch die Vorbedingung für sein Gelingen. Wilbrandt sagt nicht zu viel, wenn er an einer Stelle seines Buches dieses ein Elementarbuch für die Gebildeten nennt, denn im allgemeinen weiß der Gebildete über den Sozialismus noch recht wenig, und die gleichen falschen Anschauungen, die Schäffle schon vor über 40 Jahren widerlegt hat, bestehen noch heute. Man beurteilt den Sozialismus nach seinen Auswüchsen und nicht als das, was er ist: als eine Weltanschauung, und man kann sich nicht an den Gedanken gewöhnen, daß der sozialistischen Weltanschauung notwendig die Zukunft gehört. Das aber, und darin liegt seine wesentlichste Bedeutung, zeigt das Wilbrandtsche Buch. **Erich Stern, Gießen.**

Erwin Scharr, Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal und seine Zeit. Halle 1918. Max Niemeyer.

Diese Hallenser Dissertation zeichnet sich durch Beherrschung

es Stoffes, begriffliche Klarheit und Vielseitigkeit der Gesichtspunkte us. Sie will die staatlichen und gesellschaftlichen Anschauungen enophons und zugleich ihre Beziehungen zu den geschichtlichen nd geistigen Strömungen seiner Zeit darstellen. Im ersten Teile beandelt sie die Quellen und näher die Memorabilien und die Kyrupaidie. ei ersteren nimmt Sch. mit Recht an, daß sie im wesentlichen die genen Gedanken Xenophons wiedergeben. Der sokratische Gehalt t auf gewisse, allerdings grundlegende Gedanken beschränkt, zum ynismus verhält sich die Schrift im ganzen ablehnend. Das Verhältnis ı Platon bleibt ununtersucht. In der Kyrupaidie sieht Sch. eine reine aatsutopie und sucht die Schwartz-Prinzsche Annahme, daß der erfasser zugleich habe zeigen wollen, wie ein spartanischer König behaffen sein und Griechenland gestalten müsse, um einen erfolgreichen ationalkrieg gegen Persien zu führen, eingehend zu widerlegen. So cht nun der Verf. in vielen Einzelheiten seiner Kritik hat — und e bilden ein bleibendes Verdienst seiner Arbeit — so glaube ich doch cht, daß es ihm gelungen ist, jene Annahme als unbegründet hinzuellen. Ein Widerspruch ist es nicht, daß die Schrift das Idealbild nes Herrschers und zugleich stillschweigend das eines spartanischen önigs im panhellenischen Sinne zeichnen soll. Daß die politischen erhältnisse Griechenlands damals wenig zu einem Nationalkrieg gen die Perser angetan waren, brauchte Xenophon nicht zu hindern, e Bedingungen für die Verwirklichung eines solchen zu entwerfen. bensowenig verfängt es, wenn der Verf. hervorhebt, die übrigen iechischen Staaten würden ein Verhältnis zu Sparta, wie das der Meder den Persern bei Xenophon, sich nicht haben gefallen lassen. Der erf. schildert selbst, wie Xenophon dieses Verhältnis als ein voll beedigendes hingestellt hat. Die Gegenwart ist nicht maßgebend für e Zukunftsgedanken eines Schriftstellers. Vergebens leugnet auch r Verf., daß solche nationalen Gedanken in der Zeit vor Abfassung eser Schrift im Schwange gewesen seien. Ein Gorgias war nicht ır Sophist, sondern auch Staatsmann, und wenn er in Olympia und hen die Griechen zur Eintracht und zum Kampfe gegen die Barbaren fforderte, so wurde das aus dem Munde eines Mannes, den selbst aton mit Achtung behandelt, nicht als rhetorische Phrase aufgefaßt as gleiche gilt von dem Panegyrikos des Isokrates. Aber auch aus der ele des griechischen Volkes und seiner Staatsmänner war sicherlich eser nationale Gedanke nicht geschwunden. Wenn die Großstaaten ihrem Streben nach Hegemonie sich abwechselnd mit dem Großnig verbanden, so geschah es doch in dem Wunsche, einst die gewaltsam einte Nation gegen den Erzfeind zu führen, wie England gewiß sich zt nur mit Rußland und Japan verbündete, um sie später in ihren iatischen Plänen zu bekämpfen. Daß im besonderen Agesilaos in esem nationalen Sinne, der den Vorteil seiner Vaterstadt immer mitschloß, nach Asien ging, zeigt sein Opfer in Aulis, und das Zeugnis

seines Vertrauten Xenophon, Agesil. c. 1: τὸ μέγιστον, ἐπινοῶν καὶ ἐλπίζων καταλύσειν τὴν ἐπὶ Ἑλλάδα στρατεύσασαν πρότερον ἀρχήν. Diese Worte zeugen aber zugleich für Xenophons Gesinnung. Als ein abenteuerlustiger Jüngling war er mit Kyros gegen den Großkönig hinaufgezogen; als gereifter Mann kehrte er zurück, im Hasse gegen die meineidigen Perser und in der Überzeugung von der Hinfälligkeit ihrer Macht. In Kleinasien wird er der Freund des Agesilaos, des Königs des Staates, der allein noch befähigt ist, den Kampf gegen den Erbfeind aufzunehmen, und findet ihn von gleicher Gesinnung und Absicht beseelt. Freilich, daß es nach Abberufung des Königs bei Ausbruch des Korinthischen Krieges mit dessen großem Plane vorbei war, sah auch Xenophon und bezeugte es aaO.: οὔτε ἂν πᾶσαν γῆν δέξαιτο ἀντὶ τῆς πατρίδος. Trotzdem und trotz dem Niedergange Spartas hält er daran fest, daß das Heil unter den damaligen Verhältnissen nur von diesem Staate kommen könne, und schildert in seiner Kyrupaidie den Idealkönig und den Idealstaat, aber immer im Gedanken an Sparta, Griechenland und Persien. Insofern ist es eine Utopie, aber nicht nur eine solche. Was Sparta und seine Könige nicht vermochten, haben die großen mazedonischen Fürsten verwirklicht, gewiß nicht ohne Einfluß dieser Schrift. Schade, daß der Verf. diese Gedanken abgelehnt hat; er wäre berufen gewesen zu zeigen, daß Xenophons Werk als Vorbild besonders für Alexander von geschichtlicher Tragweite gewesen ist.

Im zweiten Teile schildert der Verf. Xenophons Staats- und Gesellschaftsideal, und zwar zuerst seine Stellung zu den drei hauptsächlichsten Staatsverfassungen, Demokratie, Aristokratie und Monarchie, deren letzte er allein gelten läßt, dann im besonderen sein Ideal eines sozialen und konstitutionellen Königstums und dessen Stellung zu den Ständen und Untertanen, in einem besonderen Abschnitte seine Ansichten über die Erziehung. Überall untersucht er mit Sachkunde und großer Belesenheit die geschichtlichen und geistigen Strömungen, die auf Xenophon eingewirkt haben, sowie seine Stellung zu den führenden Geistern seiner Zeit. Mit Recht betont er, daß Xenophon zwar kein tiefer Geist, ja nicht einmal ein logischer Denker ist, aber besonders auf militärischem und wirtschaftlichem Gebiete sich durch Erfahrung und Sachkunde auszeichnet. Ich kann die Fülle dessen, was der Verf. bringt, hier nur andeuten. Widerspruch möchte ich nur erheben gegen das allzu ungünstige Urteil, das der Verf. über die athenische Demokratie fällt; er sieht sie allzu sehr mit der Brille ihrer Gegner. Was sie im Peloponnesischen Kriege trotz allen Fehlern geleistet hat, verdient unsere Bewunderung; von einer Ultrademokratie kann nach ihrer Herstellung wohl kaum die Rede sein. Und welch hohe Gesinnung hat sie noch im Kriege mit Philipp bewiesen! Selbst die Bohnenwahl (sie hat schon bei Homer vor dem Zweikampf mit Hektor ihr Vorbild) ist bei dem nachträglichen Rechenschaftsverfahren nicht so schlimm, wie sie aussieht. Schon Herodot läßt (III 80) den Otanes von der

emokratie sagen: *Πάλῳ μὲν ἀρχὰς ἄγει, ὑπεύθυνον δὲ ἀρχηντίγει.* ußerdem geschah die Auslosung der Archonten auf Grund einer Vor-ahl durch die Demen. Allgemein galt dieses Verfahren als eine aßvolle Mischung der Verfassungsformen. Die Geschichte der olitischen Theorien, die Sch. einläßlich behandelt, ist in der letzten eit weiter erschlossen; ich verweise nur auf Jacobys Dissertation über ntiphon, auf die Arbeiten, die sich auf die Veröffentlichung des ntiphonfragmentes anschlossen, auch auf meine „Rechtsphilosophie er Epikureer" (Arch. f. Gesch. d. Philos., Bd. 23). Der Anteil der ophisten und der demokritischen Schule an der Entwicklung dieser deen erscheint danach bedeutender, als man bisher annahm.

Was der Verf. im Anhang über Zeit und Inhalt des Gesetzes des pitadeus urteilt, scheint mir das rechte zu treffen. Die Arbeit erweckt este Hoffnungen für die ferneren wissenschaftlichen Leistungen des erfassers.

Magdeburg. Prof. R. Philippson.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

aeumler, A., Hegels Ästhetik. München, Beck.

avink, B., Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel.

ollert, K., Einsteins Relativitätstheorie. Dresden, Steinkopf.

runswig, A., Einführung in die Psychologie. München, Rösl.

iels, H., Der antike Pessimismus. (Schule und Leben, Heft 1.) Berlin, Mittler.

vornikovič, Vl., Wilhelm Wundt und seine Bedeutung. Zagreb.

– Die Philosophie in der heutigen Tschechoslowakei. Zagreb.

– Philosophie der Gegenwart. 2. Band. Zagreb.

bner, F., Das Wort und die geistigen Realitäten. Innsbruck, Brenner-Verlag.

leutheropulos, Was ist Naturgesetz? Bern, Bircher.

effken, J., Der Ausgang der Antike. (Schule und Leben, Heft 3.) Berlin, Mittler.

eiger, M., Die philosophische Bedeutung der Relativitätstheorie. Halle, Niemeyer.

rabmann, M., Geschichte der Philosophie. III. (Sammlung Göschen.) Berlin, V. w. V.

reven, E., Menschheitsprobleme und Seelenforschung. München, Fackel-Verlag.

üttler, C., Einführung in die Geschichte der Philosophie des Auslandes. München, Reinhardt.

Hartmann, N., Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, V. w. V.

Havenstein, M., Nietzsche als Erzieher. Berlin, Mittler.

Heinemann, J., Poseidonios' metaphysische Schriften. Bd. I. Breslau, Marcus.

Hertz, P. u. M. Schlick, Hermann von Helmholtz' Schriften zur Erkenntnistheorie. Berlin, Springer.

Heuer, W., Warum fragen die Menschen warum? Heidelberg, Winter.

Heyse, H., Einleitung in die Kategorienlehre. Leipzig, Reinicke.

Horneffer, E., Der junge Platon. 1. Teil. Gießen, Töpelmann.

Janssen, O., Vorstudien zur Metaphysik. 1. Buch. Halle, Niemeyer.

Kiefl, F. H., Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Regensburg, Manz.

Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften. 1. Jahrg., Heft und 3.

Korsukewitz, O., Die Wünschelruten-Forschung. Naumburg, Ratsch.

Kowalewsky, G., Die klassischen Probleme der Analysis des Unendlichen. 2. Aufl. Leipzig, Engelmann.

Kroner, R., Von Kant bis Hegel. 1. Band. Tübingen, Mohr.

Külpe, O., Grundlagen der Ästhetik. Herausg. von S. Behn. Leipzig, Hirzel.

Ludowici, A., Die Pflugschar. Philosophie des Gegensatzes. München, Bruckmann.

Menzel, A., Kants Kritik der reinen Vernunft. Berlin, Mittler.

Reinhardt, K., Poseidonios. München, Beck.

Richter, G., Kritik der Relativitätstheorie Einsteins. Leipzig, Hillmann.

Meyer, Fr., Eine Fichte-Sammlung. Leipzig, Friedrich Meyer.

Muckle, Fr., Nietzsche und der Zusammenbruch der Kultur. München, Duncker u. Humblot.

Stern, W., Psychologie der frühen Kindheit. Leipzig, Quelle u. Meyer.

Sichler, A., Die Theosophie in psychologischer Beurteilung. München, Bergmann.

Strasser, V., Psychologie der Zusammenhänge und Beziehungen. Berlin, Springer.

Stölzle, R., Darwins Stellung zum Gottesglauben. Leipzig, Meiner.

Wittmann, M., Aristoteles und die Willensfreiheit. Fulda, Aktiendruckerei.
